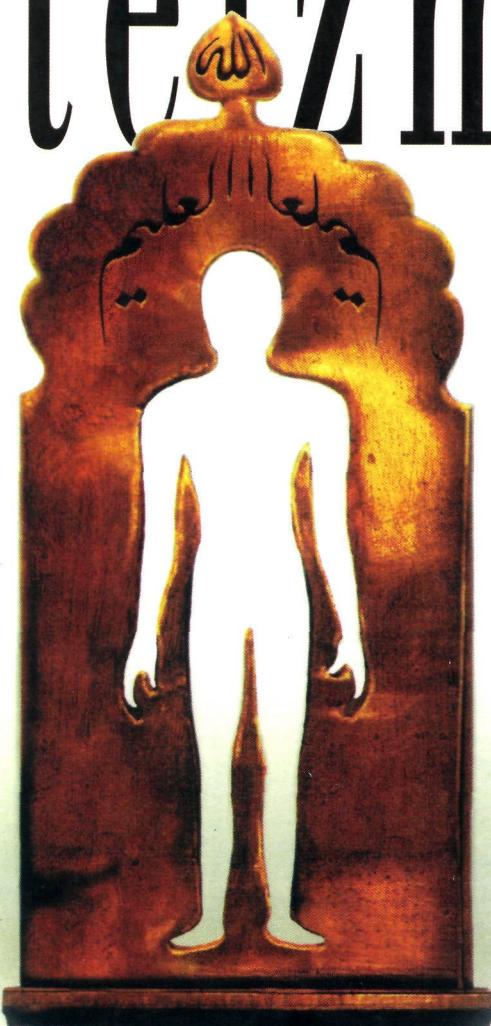


tanrıtanımaزlığın felsefî boyutları

teizm



ya da

atheizm

aydın topaloğlu

furkankitaplığı

# **tanrıtanımadlığıñ felsefî boyutları teizm ya da ateizm**

İnsanın var olduğu bir yerde, Tanrı inancının ve bu inanca karşı düşüncelerin ortaya çıkışmasından doğal bir şey olmayacağıdır. Tanrı inancı ve bu inanca karşı oluşan tepkiler insanın neredeyse evrensel bir tecrübe olmuştur. Birini diğerinden ayrı etüt etmek veya aralarındaki ilişkiyi doğru saptamamak herhalde konuyu bütünüyle görmemek demektir. Her iki ekolün argümanlarını gözardi ederek yapılacak bir değerlendirme veya varılacak bir sonuç da eksik kalacaktır. Dolayısıyla insanlık tarihinde teizm ne kadar önemli ise ateizm de aynı derecede önemli bir olgudur.

Pek çok insan için Tanrı topyekün yaşamın ve varlıklar aleminin temel dayanağı olup, düşüncenin zorunlu olarak verdiği sonuç ve akılın kuşku duymayacak derecede kabul ettiği yüce bir varlıktır. Bazı kişiler içinse O, her nasılsa insan zihnine girmiş olan ve bir türlü atılamayan yapay bir idea ve çözülemez bir problemdir.

İnanç konusunda sadece teizm veya ateizm değil, birbirinden farklı olan deizm, panteizm ve agnostisizm gibi anlayışlar da kendilerine özgü fikirleriyle düşünce tarihindeki yerlerini almışlardır. Ancak sözkonusu ekoller arasında en fazla tartışılan ve gündemde kalan teizmle ateizmdir. Her ikisi de Tanrı'nın varlığı ile ilgili, olumlu veya olumsuz, açık bir tavır takınmış ve bu tavırlarını doğrulamaya yönelik kanıtlar ileri sürmüşlerdir.

ISBN 975-7969-16-8



9 799757 969166

 [www.kitapyurdu.com](http://www.kitapyurdu.com)



## AYDIN TOPALOĞLU

---

1964 yılında, Malatya'da doğdu. 1986 yılında, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1988 yılında "Farebi ve Thomas Aquinas'a Göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları" konulu teziyle, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünden Yüksek Lisans diploması aldı. 1996-1998 yılları arasında İzmir ve Muş'ta öğretmenlik yaptı. 1992 yılında Mısır, 1993 yılında da İngiltere'de araştırmalarda bulundu. 1996 yılında, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi" başlıklı teziyle D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktorasını tamamladı.

1996-1999 yılları arasında, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Araştırmaları Merkezinde (ISAM) araştırmacı ve *İslam Ansiklopedi*'sında müellif-redaktör olarak çahıtı.

1999 yılında Bulgaristan'a giderek Sofya Yüksek İslam Enstitüsünde İdareciliğe (Müdür Yrd.) ve Öğretim Üyeligine (Felsefe-Mantık) başladı. Halen bu görevini sürdürmektedir.

*Ateizm ve Eleştirişi* adlı eseri 1988 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlandı ve çeşitli dillere çevrildi.

Evlî ve bir çocuk babası olup, İngilizce, Arapça ve Bulgarca bilmektedir.

furkan kitaphığı: 31  
inceleme-araştırma: 4

isbn: 975-7969-16-8

1. basım  
haziran, 2001  
istanbul

kitabın adı: *teizm ya da ateizm*  
kitabın yazarı: *aydın topaloğlu*

teknik hazırlık: betül biliktu  
kapak tasarımları: betül biliktu  
kapak baskı: trichrome  
iç baskı: kitap matbaası  
cilt: dilek mücellit

kaknüs yayınları  
kızkulesi kültür merkezi  
selman ağa mah. selami ali efendi cad. no: 11 üsküdar, istanbul  
tel: (0216) 341 08 65 - 492 59 75  
fax: (0216) 334 61 48

# **TEİZM YA DA ATEİZM**

**Tanrıtanımsızlığın Felsefi Boyutları**

**Dr. AYDIN TOPALOĞLU**



# **İçindekiler**

Önsöz .....	9
<b>Ateizm Problemi .....</b>	<b>13</b>
Ateizmin Tanımı.....	13
<i>Tanrı Düşündürmesine Sahip Olmamak .....</i>	15
<i>Tanrı'nın Varlığını Reddetmek .....</i>	17
<i>Tanrı'yu Yaşama Sokmamak .....</i>	18
<i>Tanrı'nın Varlığına İlgisiz Kalmak .....</i>	19
Ateizmin Tarihçesi .....	20
<i>İlkçağ'da Ateizm .....</i>	20
<i>Yeniçağ'da Ateizm .....</i>	21
<i>Modern Dönemde Ateizm .....</i>	22
Ateizmin Çeşitleri .....	23
<i>Teorik Ateizm .....</i>	24
<i>Pratik Ateizm .....</i>	26
Ateizm Sözcüğünün Yanlış Kullanımı .....	27
Ateizmin Deizm, Panteizm ve Agnostisizmden Farkı	31
Ateizmin Olabilirliği .....	35
<b>Ateist Ekoller .....</b>	<b>43</b>
Bilimsel Ateizm.....	43
<i>Materyalizm .....</i>	48
<i>Pozitivizm .....</i>	50
Antropolojik Ateizm .....	52
<i>L. A. Feuerbach .....</i>	52
<i>Feuerbach Eleştirisi .....</i>	53
Sosyopolitik Ateizm .....	54
<i>K. Marx .....</i>	55
<i>Marks Eleştirisi .....</i>	59

Psikanalitik Ateizm .....	63
<i>S. Freud</i> .....	63
<i>Freud Eleştirisi</i> .....	65
Varoluşçu Ateizm .....	67
<i>F. Nietzsche</i> .....	67
<i>J. P. Sartre</i> .....	68
Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Sorunu.....	73
Analistik Felsefede Tanrı Kavramının Eleştirisi .....	74
Tanrı Kavramının Tahlili .....	76
<i>Doğrulamacı Çözümlemeler</i> .....	77
A. J. Ayer ve Doğrulama İlkesi .....	79
Doğrulama İlkesinin Eleştirisi .....	82
Karl Popper ve Yanlışlama .....	85
Eskatolojik Doğrulama .....	87
A. Flew ve Yanlışlama İlkesi .....	89
Yanlışlama İlkesi .....	89
Yanlışlama İlkesinin Eleştirisi .....	91
L. Wittgenstein ve Fonksiyonel Çözümlemeler .....	95
Dil Oyunu .....	96
Din Olgusu .....	97
Inanç Biçimleri .....	99
Ateistle Teist Arasındaki Fark .....	100
Fonksiyonel Çözümlemenin Eleştirisi .....	101
Lengüistik Çözümlemeler .....	102
Konatif Çözümlemeler .....	105
Dinin "Ahlak'a İndirgenmesi.....	106
Dini İnancın "Bir Tutum" Olarak Görülmesi .....	110
<b>Tanrı Kavramının Eleştirisi.....</b>	<b>121</b>
Teistik Tanrı Kavramı .....	122
Tanrı Kavramı ile İlgili Tartışmalar .....	123
<i>Tanrı Hakkında Konuşmak</i> .....	124
<i>Tanrı'nın Tanımlanması</i> .....	124
<i>Analoji Tezi</i> .....	125
Tanrı Kavramının Reddi .....	126
<i>Tanrı Düşüncesinin Kaynağı</i> .....	128
<i>Kavramsal Eleştirি</i> .....	130

Aşkınlık .....	130
Eşsizlik .....	131
Zatiyet.....	131
Yaratıcılık .....	132
<i>Tanım Eleştirisi .....</i>	133
<i>Nitelik Eleştirisi .....</i>	135
Dinî Agnostisizm .....	137
<b>Teistik Kanıtların Eleştirisi.....</b>	<b>143</b>
Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması .....	143
Kanıt Problemi .....	143
<i>Kanıtlara Duyulan İhtiyaç .....</i>	144
<i>Kanıtların Inanmadaki Rolü.....</i>	146
<i>Kanıtların Gerekilliği.....</i>	146
<i>Kanıtların Kabulü .....</i>	148
<i>Kanıtların Gücü .....</i>	149
<i>Kanıtların Ele Alınış Biçimi .....</i>	150
<i>Ontolojik Kanıtın Reddi .....</i>	151
<i>Ontolojik Kanıtın Mahiyeti.....</i>	151
<i>Ontolojik Kanıtın Eleştirisi .....</i>	153
<i>Kant'ın İtirazları .....</i>	154
<i>Smart ve Findlay'in Eleştirileri .....</i>	155
<i>Ontolojik Ateizmin Eleştirisi .....</i>	156
<i>Kozmolojik Kanıtın Reddi .....</i>	157
<i>Kozmolojik Kanıtın Mahiyeti .....</i>	157
<i>Kozmolojik Kanıtın Eleştirisi .....</i>	161
“Zorunlu Varlık” Eleştirisi .....	161
“Etken Neden” Eleştirisi .....	163
<i>Teleolojik Kanıtın Reddi .....</i>	165
<i>Teleolojik Kanıtın Mahiyeti .....</i>	165
<i>Teleolojik Kanıtın Eleştirisi .....</i>	169
Hume'un Eleştirileri .....	169
Flew'un Eleştirileri .....	171
Darwinizm .....	172
<i>Dini Tecrübe Kanıtının Reddi .....</i>	174
<i>Dini Tecrübenin Niteliği .....</i>	174
<i>Dini Tecrübenin Eleştirilmesi .....</i>	176
<b>Moral Ateizm .....</b>	<b>191</b>

Ahlak-Din İlişkisi .....	191
<i>Teistik Ahlak</i> .....	192
<i>Salt Ahlak</i> .....	194
Objektif Ahlak .....	195
Sübjektif Ahlak .....	196
Hümanist Ahlak .....	197
<i>Teistik Ahlakın Eleştirisi</i> .....	198
<i>Dini Ahlak Anlayışının Eleştirisi</i> .....	199
<b>Kötülük Problemi</b> .....	205
Kötülük Probleminin Niteliği.....	205
<i>Kanıt Olarak Kötülük Problemi</i> .....	206
<i>Kötülük Probleminin Eleştirisi</i> .....	208
Teistik Eleştiriler .....	209
Teistik Eleştirilere Yanıt .....	213
<b>Sonuç</b> .....	221
<b>Kaynakça</b> .....	225
<b>İndeks</b> .....	233

## Önsöz

“Tanrı'nın varlığı” meselesi insanın en çok ilgi duyduğu ve üzerrinde durduğu konuların başında gelmiştir. Sadece teolojinin değil, felsefe tarihinin özellikle de günümüzde revaçta olan din felsefesi disiplininin birinci derecedeki konusu da yine Tanrı'nın varlığı problemi olmuştur.

Pek çok insan için Tanrı topyekün yaşamın ve varlıklar aleminin temel dayanağı olup, düşüncenin zorunlu olarak verdiği sonuç ve aklın kuşku duymayacak derecede kabul ettiği yüce bir varlıktır. Bazı kişiler içinse O, her nasilsa insan zihnine girmiş olan ve bir türlü atılamayan yapay bir idea ve çözülemez bir problemdir.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi üç büyük dinin Tanrı inancını felsefi bir üslupla dile getiren ve savunan *teizm* birinci guruptaki insanlara ilham kaynağı olmuş, teizmi hedef alarak eleştiren ve reddeden, bunun yanında her türlü din ve Tanrı inancına karşı çıkan *ateizm* de ikinci guruptaki insanlara rehberlik etmiştir.

Inanç konusunda sadece teizm veya ateizm değil, birbirinden farklı olan deizm, panteizm ve agnostiszm gibi anlayışlar da kendilerine özgü fikirleriyle düşünce tarihindeki yerlerini almışlardır. Ancak sözkonusu ekoller arasında en fazla tartışılan ve gündemde kalan teizmle ateizmdir. Her ikisi de Tanrı'nın varlığı ile ilgili, olumlu veya olumsuz, açık bir tavır takınmış ve bu tavırlarını doğrulamaya yönelik kanıtlar ileri sürmüşlerdir.

İnsanın var olduğu bir yerde, Tanrı inancının ve bu inanca karşı düşüncelerin ortaya çıkışmasından doğal bir şey olmayacağından. Tanrı inancı ve bu inanca karşı oluşan tepkiler insanın neredeyse

evrensel bir tecrübe olmuştur. Birini diğerinden ayrı etüt etmek veya aralarındaki ilişkiyi doğru saptamamak her halde konuyu bütünüyle görmemek demektir. Her iki ekolün argümanlarını gözardı ederek yapılacak bir değerlendirme veya varılacak bir sonuç da eksik kalacaktır. Dolayısıyla insanlık tarihinde teizm ne kadar önemli ise ateizm de aynı derecede önemli bir olgudur.

Farklı inanç ve düşünceler insanlık tarihi için bir zenginlidir. İnsanların düşünen bir varlık oldukları göz önünde bulundurulursa en hayatı konularda dahi onların birbirlerine karşı şeyler söylemeleri doğal karşılaşmalıdır. Anormal olan şey düşüncenin doğal sonucu olan teorik zenginliği (çeşitliliği) çeşitli gerekçelerle daraltmak ve sıfırlamaya çalışmaktadır.

İnanan insanların fikirleri ve geliştirmiş oldukları yakarış biçimleri Tanrı'nın yüceliğini daha da artıracak değildir. O zaten yûcedir. Buna karşılık inanmayan kişilerin fikirleri yüzünden de Tanrı yok olacak veya yüceliğinden bir şey kaybedecek değildir. Yokluk ve hiçlik düşüncesi olsa olsa insanın (ateistin) zihnindedir. İnsanlığı kendi kendisiyle (kendi zihnindeki fikirlerle) savaşmakta ve dış dünyamın gerçekini değiştirdiğini zannetmektedir. Halbuki bu tür düşünceler dış dünyadaki boşluğu veya kainatın yaratıcısının herhangi bir yere gitmesini gerektirmeyecektir. Sözel kabuller veya sözel olumsuzlamalar önumüzde duran kainatın ve onun sahibinin reel konumunda değişiklik yapmaz. Nitekim ateistlerin bütün argümanlarına rağmen mutlak hiçlikten sözdemeyişimiz bunun en büyük kanıtıdır. Dolayısıyla insanların yapabilecekleri şey inandıkları veya inanmadıkları şeyin durumunu değiştirmeye çalışmak yerine, kendilerinin ne kadar tutarlı olup olmadığı ve mantıklı konuşup konuşmadıklarını kontrol etmek olacaktır. Bu durum her iki ekol (teizm ve ateizm) için de geçerlidir.

Felsefi düşüncenin ve insan aklının hiç te olumlu bakmadığı doğmatizmin bir kenara bırakılması, öncelikle insanların bir şeye niçin inandığını (veya inanmadığını) sorgulamakla değil, O şeye nasıl ve hangi gerekçyle inandığını (veya inanmadığını) anlamaya çalışmakla mümkün olacaktır. Geriye kalan iş gerekiyorsa iknadır. Bunun ötesinde yapılacak işler zorlama olacaktır. İnsanlık tarihi de çeşitli zorlamların olumsuz neticeleri ve acı tecrübeleriyle doludur. Temennimiz bu tür zoraki dayatmalarla Tanrı'nın herkese lutfettiği güzel yaşamın zehir edilmemesidir.

Tanrı'nın varlığı meselesinin felsefi değerinin yanında günümüzde kazanmış olduğu sosyolojik, psikolojik ve politik önem çalısmamızın temel gerekçesini oluşturmuştur.

Eser, yedi bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ateizmin tanımı verilmiş, tarihçesi, çeşitleri, olabilirliği ve Tanrı'nın varlığı ile ilgilenen ekollerle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Ikinci bölümde çağımızda görülen ve kitleler üzerinde etkili olan ateist akımlara ve onde gelen teorisyenlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Tanrı inancıyla ilgili olarak Çağdaş İngiliz Felsefesindeki tartışmalar ele alınmıştır. Yine bu bölümde Tanrı'nın varlığı aleyhinde ileri sürülen argümanlarla, Tanrı kavramıyla ilgili olarak yapılan "doğrulamacı", "fonksiyonel", "lengüistik" ve "konatif" çözümlemeler incelenmiştir. Bu çözümlemeler bizlere konu hakkında yeni ve yararlı perspektifler sunmaktadır. Dördüncü bölüm teistik Tanrı kavramıyla bu kavrama yapılan eleştirilere ayrılmıştır. Beşinci bölümde ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve dini tecrübe kanıtlarının eleştirisini işlenmiştir. Altıncı bölüm moral ateizm konusuna ayrılmış, bu çerçevede yapılan teistik ahlak anlayışının eleştirisiyle, dinden bağımsız olarak ortaya konan ahlak teorilerine degnişmiştir. Son bölümde ise Tanrı inancı aleyhinde ileri sürülen ve bu konudaki en ciddi arguman olan kötülük problemi üzerinde durulmuştur.

Bu eser Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nce 1996 yılında doktora tezi olarak kabul edilen Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi başlıklı çalışmanın kısmen değiştirilmiş ve genişletilmiş halidir. Eserin bazı bölümleri 1998 yılında yazmış olduğumuz Ateizm ve Eleştiri adlı esere kaynaklık yapmıştır.

Bu kitabın hazırlanmasında yardımcılarını esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mehmet S. Aydin'a, metnini okuyarak düzeltmelerde bulunan Dr. Isa Kayaalp'e, başta Muhammed Çiftçi bey olmak üzere yayılanmasında emeği geçen Kaknüs Yaynevi çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Ufuk açıcı ve yararlı olması dileğiyle.

Dr. Aydin TOPALOĞLU  
İstanbul-2001



# Ateizm Problemi

## Ateizmin Tanımı

Ateizmin tanımı konusunda tarih boyunca farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bunun nedeni de gerek teizmin ve gerekse ateizmin değişik biçimlerde sergilenmiş olmasıdır. Ateizm teriminin bazan ön yargılı biçimde kullanılması veya teizmin olduğundan geniş bir biçimde tarif edilmesi de bu konudaki güçlükleri artırmıştır.

Ateizmin tanımlanması veya anlaşılması büyük oranda teizmin tanımlanıp anlaşılmasına mümkün olacaktır. Çünkü ateizm, teizmle birlikte ortaya çıkabilecek bir durumdur<sup>1</sup> ve büyük oranda da ona bağımlıdır. Doğrusu ateizmin teizmden bağımsız olarak ortaya çıkması ve bir kaç konu hariç kendine malzeme bulması da mümkün görünmemektedir.

Ateizm bir anlamda teizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak ateizm terimi gibi teizm de tanım konusunda problemlerle karşılaşmıştır. Dolayısıyla teizmin farklı biçimlerde algılanması ateizmin tanımlanmasında da sıkıntılardır doğurmaktadır: Her şeyden önce dünyanın çeşitli yerlerinde birbirinden farklı teistik anlaşlıklar görülmektedir. İnsanlar teistik Tanrı inancına sahip olmalarına rağmen, farklı yaklaşım ve kabullere sahip olmuşlardır. Meselâ yahudiler, hristiyanlar ve müslümanlar teistik Tanrı inancına sahip

olmalarına rağmen kendi din anlayışlarını ön plana çıkarmış, diğerlerinin Tanrı yorumunu çeşitli gerekçelerle reddetmişlerdir. Hıristiyanların enkarnasyon ve teslis inanışlarıyla, yahudilerin kendilerine has millî Tanrı anlayışına diğerlerinin karşı çıkması bunun açık bir örneğidir.

Teistik dinlerin birbirinden farklı olması bir tarafa, her dinin kendi içerisinde de farklı yorum ve uygulamalar görülmüştür. Söz gelimi Hıristiyanlık'ta, Katolikler'le Protestanlar'ın kilise ayinleri dahil bazı konularda farklı olmaları gibi. Bu şekilde teizmin değişik biçimlerde yorumlanması özde bir detaylarda ise farklı Tanrı anlayışlarına gidilmesine neden olmuştur.<sup>2</sup>

Felsefe tarihinde teistik Tanrı kavramını reddetmediği halde, bazan O'nun bir veya birkaç nitelğini kabul etmeyen veya farklı yorumlayan düşünürler de görülmüştür. Meselâ, J. Stuart Mill, teizmin Tanrı anlayışını kötülük problemi yüzünden yeniden yorumlamış ve Tanrı'nın sınırlı bir güce sahip olduğu kanaatine varmıştır.<sup>3</sup>

Bazı teistler de Tanrı'nın varlığını rasyonel bir problem olarak görmeyip O'nun varlığı lehinde kanıt getirme çabalarına karşı çıkmışlardır. Karl Barth gibi fideistler (imancı) Tanrı'nın varlığını ateistlerle tartışma konusu dahi yapmamış, geleneksel teistik yaklaşımı da reddetmiştir.<sup>4</sup> Sonuçta teistik gelenekte görülen farklı din ve Tanrı anlayışları karşı tarafta farklı tepkilerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Ateizmin bağımsız olarak açık bir biçimde anlaşılmasını zorlaşturan diğer bir unsur da ileride açıklanacak olan deizm, panteizm ve agnostisizm gibi ekollerin Tanrı konusuna farklı yaklaşımları olmuştur. Ayrıca herhangi bir biçimde Tanrı inancı olduğu halde ateist olarak adlandırılan kişilerin varlığı, ya da ateist olduğu halde bazı düşünürlerin çeşitli gerekçelerle farklı görünümleri tanımlamada karşılaşılan diğer güçlüklerdir. Her şeye rağmen bütün bunlar ateizmin belirsiz ve karmaşık bir kavram olduğu anlamına gelmemektedir. Ateizm, teizm kadar olmasa da, düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olup göz ardı edilemeyecek kadar belirgin bir olgudur. Teizme yönelttiği eleştiriler ve reddiyelerle geçmişte olduğu gibi günümüzde de kendinden sıkça söz ettirmektedir.

Felsefe tarihinde Tanrı'yla ilgili düşünce ekollerini için kullanılan terimler genellikle ya Yunanca'daki Theos'dan, ya da Latince'deki

Deus'dan türetilmiştir<sup>5</sup>. Ateizm terimi de Yunanca Tanrı anlamına gelen Theos'dan türetilen İngilizce "theism" kelimesinin başına "a" olumsuzluk ön takısının eklenmiş halidir. Theism kelimesinin başına getirilen "a" ön takısı, "amoral, atypical, asymmetrical" örneklerinde görüldüğü gibi, önüne getirildiği terimin anlamını olumsuz yönde değiştirmektedir. Yani teizmi Tanrı inancına sahip olmak veya diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığına inanmak olarak anlaysak ateizmi de bu durumda terim olarak "Tanrı inancına sahip olmamak" (tanrısızlık) biçiminde ifade etmemiz mümkün olacaktır.<sup>6</sup>

Türkçe'de ateizm terimini tam olarak karşılayan ve yaygın kullanıma sahip olan bir terim mevcut değildir.<sup>7</sup> Bununla birlikte efsiklerine rağmen tanrıtanımadır terimini ateizm karşılığında kullanmak mümkünündür. Ancak bu çalışmada tanrıtanımadır kelimesi yerine ateizm sözcüğü kullanılacaktır. Çünkü kültürümüzde bu konuda kullanılan terimler ya ateizm terimi kadar yalın olmamakta, ya da göreceli olduğu için felsefi bir probleme dikkat çekmekten öte yargı ifade ederek tartışmalara yol açmaktadır.<sup>8</sup>

Ateizmin tanımlanması ve anlaşılması büyük ölçüde teizmin ne olduğunun bilinmesiyle mümkünündür. Çünkü ateizmin reddettiği Tanrı öncelikle teizmin Tanrı kavramıdır.<sup>9</sup> Teizm de ilâhi dinlerin Tanrı inancının özünü oluşturmaktadır. Bu dinlerde Tanrı olarak "ezeli ve ebedî olan, her şeyi yapmaya gücü yeten, her şeyi bilen; evreni yaratan, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve fililerinde özgür olan zatî bir varlığa" inanılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu niteliklere sahip bir Tanrı'nın varlığını iddia etmek bir anlamda teizmdir. Teist de doğal olarak teistik Tanrı kavramına inanan ve onu savunan kişidir.<sup>10</sup>

Yaratıcı ve aşkin bir Tanrı'ya inanan ve bu inancını temellendirmeye çalışan insanlar teist olarak tanımlanınca ateist de doğal olarak yaratıcı ve aşkin niteliklere sahip Tanrı inancına sahip olmayan kişi olarak karşımıza çıkacaktır. Ancak bu genel tanımlamanın ötesinde ateizmi daha ayrıntılı olarak ele almak ve bütün boyutlarıyla değerlendirmek zorunluluğu vardır.

### **Tanrı Düşüncesine Sahip Olmamak**

Charles Bradlaugh, Antony Flew, Annie Besant (1847-1933) ve D'Holbach gibi düşünürler ateizmi "Tanrı fikrine sahip olmamak"

büçümde anlamış ve tarif etmişlerdir. Bu yaklaşımı göre Tanrı'nın varlığının reddedilmesi veya yalanlanması ilk planda söz konusu değildir. Bu tanıma göre Tanrı gerek insan zihninde gerekse dış dünyada mevcut değildir. Var olmayan bir şey hakkında da herhangi bir kavrama veya bilgiye sahip olunamaz. Dolayısıyla böyle bir varlığı kabullenmek veya reddetmekten söz etmek de yersizdir.

Mutlak ateizmi savunan Bradlaugh'a göre ateist kendisini Tanrı'nın varlığını inkar eden kişi olarak görmemelidir. Çünkü ateist zaten Tanrı fikrine sahip değildir. Dolayısıyla o kişi, hakkında fikri bulunmayan bir şeyi de inkar edecek durumda olamaz.<sup>11</sup> Annie Besant'a göre ateist, "Tanrı yoktur" demeye ihtiyaç duymaz. Çünkü Tanrı'nın varlığının yalanlanması için O'nun ne olduğunu anlaşılması gerekecektir. Ancak hiç kimse kesin olarak Tanrı'yı tanımlayamamış, O'nun hakkında yeterli bilgi elde edememiştir. Ateistin inkarı Tanrı tanımlandığında başlayacaktır ki bu da mümkün değildir.<sup>12</sup> John Lubbock'a göre ateizm Tanrı'nın varlığını yalanlamaktan çok O'nun hakkında kesin bir düşünceye sahip olmamaktır.<sup>13</sup>

Ateizmin yukarıda görüldüğü gibi "Tanrı fikrine sahip olmak" biçiminde tanımlanması çeşitli problemleri gündeme getirmiştir. Bu tanıma göre ateist herhangi bir şeyi iddia etmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kendisinde görüşlerini temellendirecek kanıtları getirmeyi zorunlu görmemektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığını iddia eden kişi teisttir. Dolayısıyla ateistten çok teist kendi iddiasını destekler kanıtları getirmekle yükümlüdür<sup>14</sup>.

Bu tanım çerçevesinde bir insanın tamamen inançsız olup olmayacağı da tartışma konusu olmuştur. Bradlaugh ve D'Holbach gibi düşünürler bir insanın tamamen inançsız olabileceğini söylemişlerdir. Bunlara karşın ileride görüleceği gibi insanın hiçbir şekilde inançsız olamayacağını iddia edenler de vardır:

Hiçbir şekilde Tanrı düşüncesine sahip olmamak salt ateizm olarak da adlandırılırken bu tür bir ateizmi temellendirmeye çalışan ve dolayısıyla Tanrı kavramına karşı savaş açanlara da mutlak ateist denilmiştir.<sup>15</sup> Söz gelimi Baron D'Holbach kendisini inançsız olarak tanımlamış ve Tanrı hakkında herhangi bir düşünce ya da inanca sahip olmadığını belirtmiştir. Holbach'ın ilginç bir özelliği de bütün çocukların ateist saymasıdır. Çünkü ona göre çocuklar Tanrı düşüncesine sahip değildir ve bu nedenle ateist olarak değerlendirilmelidir.<sup>16</sup>

D'Holbach'ın bu fikirlerine katılmak mümkün değildir. Nitelikim mutlak ateizmin imkansızlığını bâhseden pek çok düşünür geçmiş bu tür fikirleri dikkate almamışlardır. Bunların arasında teizmin geleneksel Tanrı anlayışını eleştiren David Hume ve Voltaire gibi filozoflar dahî bulunmaktadır. Ayrıca teizmin sınırlarını geniş tutan ve inanç konusunda daha müsamahakar davranışları pek çok düşünüre göre herkes bir inanca sahiptir. Ateist oluklarını iddia edenlerde dahî bir şekilde Tanrı inancı bulunmaktadır. Bu probleme ilgili tartışmalara ateizmin imkanı konusunda tekrar değinilecektir.

### **Tanrı'nın Varlığını Reddetmek**

Ateizm birinci tanımdan biraz farklı olarak daha dar anlamda Tanrı'nın varlığını bilinçli biçimde reddetmek olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre ateist bir yandan Tanrı'nın varlığına inanmakta diğer yandan ise bilinçli olarak O'nun yokluğunu göstermek için kanıt getirmeye çalışmaktadır, diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları çürütmeye gayret göstermektedir. Bu süreçte ateist, teist tarafından Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen iddiaları eleştirmekte ya da Tanrı'nın varlığı lehinde 'kötülük problemi' gibi spekulatif tezler ileri sürmektedir.

Ateizmin bu biçimine eleştirel, spekulatif, rasyonalist ya da teorik ateizm adları da verilmiştir. Bu tür ateizm kendi içerisinde negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bazı insanlar sadece düşünce açısından ateist olmakta ancak teizmi eleştiri için özel bir gayret göstermemektedir (negatif ateist). Bir kısmı ise ateist olmakla kalmayıp Tanrı inancına karşı ciddi eleştiriler getirmeye çalışmaktadır (pozitif ateist). Teorik ateizme pozitif ateizm denmektedir<sup>17</sup>. Felsefede asıl önemli olan ateizm biçimini de budur.

Ateizmin "Tanrı'nın varlığını reddetmek" biçiminde tanımlanması daha çok teistlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar teizmi esas almakta ve ateizmi bir tepki olarak görmektedirler.<sup>18</sup> Bu tanımlı ileri süren teistlere göre Tanrı zaten vardır. Yokluğunu düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla varlığında kuşku bulunmayan Tanrı'yı ateistler bilinçli olarak reddetmişlerdir.

Teistlere göre ateizmin, "Tanrı'nın varlığını inkar etmek" olarak tanımlanması, doğal olarak ateiste inkarını açıklama ve temel lendirme zorunluluğu yüklemektedir. Aksi takdirde ateist bu nok-

tada teist açısından doğmatik durumuna düşmüş olacaktır. Çünkü gerekçesiz olarak Tanrı'nın varlığı konusunda olumsuz tavır takınmaktadır. Bu durumun farkında olan pek çok ateist Tanrı'yi reddetme gerekçelerini açıklamaya ve eleştirilerini de sıralamaya çalışmıştır.

Bazı ateistler sadece teistik Tanrı'yı reddetmekle kalmayıp nitelikleri ne olursa olsun bütün Tanrı anlayışlarına karşı olumsuz yaklaşmıştır. Yani bir anlamda o mitolojik, dini ve felsefi Tanrı kavramlarının tümünü reddetmiştir. Ateizmin sınırları bu anlamda geniş tutularak ya mutlak inançsızlığa indirgenmiş<sup>19</sup>, ya da tamamen materialist bir tutum sergilemiştir.<sup>20</sup>

Açıkça Tanrı'nın varlığını reddeden ateist doğal olarak Tanrı kavramıyla ilgili olan mucize, vahiy, peygamberlik, ölümsüzlük ve ahiret yaşamı gibi inançları da reddetmektedir. İlâhi dinlerin aşıkın Tanrı kavramı yanında, Eski Yunan ve Roma'daki klasik antropomorfik (insanbiçimli) tanrılarla, Afrika'daki kabilelerin inançlarında var olan yöresel doğaüstü anlayışları da bir kenara bırakmaktadır. Bunların yanında Budizmin ve Hinduizmin transandalan anlayışları da ateist için bir anlam ifade etmemektedir.<sup>21</sup> Yani ateist açısından gerek mitolojik ve gerekse teologik olsun bütün Tanrı anlayışları reddedilmelidir.

Bu kitapta teistik Tanrı anlayışlarına karşı yapılan eleştirileri ele alacağımız için teistik olmayan inançların eleştirisine ve reddine gitilmeyecektir. Kaldı ki teistik olmayan Tanrı kavramlarının reddedilmesinin ateizm olup olmadığı da tartışımalıdır. Çünkü bunlara göre ateizm, teizmin eleştirisi ve reddidir. Bu anlamda bir Hindünun veya eski Yunanlıların panteonlarını (tanrıları) reddetmek ateizm olmamaktadır.<sup>22</sup>

### **Tanrı'yı Yaşama Sokmamak**

Ateizm üçüncü olarak "Tanrı'yı yaşama sokmamak" veya diğer bir deyişle "sanki Tanrı yokmuş gibi yaşamak" biçiminde tanımlanmıştır. Genelde pratik ateizm de denilen bu yaklaşıma göre ateist günlük davranışlarında Tanrı'sız bir dünya ve Tanrı'sız bir yaşam istediğini göstermeye ve bu şekilde hareket etmektedir. Bu görüşü savunan düşünürlere göre ateistin ilkece Tanrı'yı bilinçli olarak reddetmesi veya reddetmemesi o kadar önemli değildir. O kişinin te-

örük olarak ateist olması da gerekmemektedir. Hatta kendini açıkça ateist olarak tanımlaması da şart değildir.<sup>23</sup>

Bu gruba giren ateistler kendi aralarında aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Pasif ateistler din fenomeni ve Tanrı inancıyla hesaplaşması olmayan buna karşın kendi içlerine kapanmış kimselerdir. Bu tür ateistlerin, teistlerle veya dindarlarla da bir problemi bulunmamaktadır. Aktif ateistler ise Tanrı inancını reddetmekle birlikte günlük yaşamında kendilerine Tanrı'yi hatırlatan her türlü düşünceye, sembole ve inanca karşı savaş açmışlardır. Bu uğraşın temelinde de dini değerlerin bir anlam ifade etmediği sadece kendi değerlerinin geçerli olduğu arzusu yatomaktadır. Yaşantılarda Tanrı'ya savaş açmış olan bu tür ateistlere bazan militant veya eylemcili ateistler de denmiştir. Feuerbach, Marx ve Nietzsche bu tür ateizmin teorik öncüleridir.<sup>24</sup>

### Tanrı'nın Varlığına Ilgisiz Kalmak

Bir kısım düşünürlere göre ateizm, Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu tartışma konusu yapmadan her ikisinin de eşit derecede anlamsız bir iş olduğunu öne sürmektir. Bu anlayış çerçevesinde Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna ilgisiz kalınmış böyle konularla uğraşılmaması gerektiği ileri sürülmüştür. Bunlara göre insan, sadece var olanla yetinmeli görünen alemin ötesinde bir şey aramamalıdır. Dolayısıyla dünyanın ötesindeki herhangi bir varlık hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmak ya da konuşmak anlamsız bir iş yapmaktadır. Bu kişilere göre Tanrı'nın varlığını iddia edenler kadar yokluğunu kanıtlamaya çalışanlar da yanlışlıkla düşmüşlerdir.

Bu anlayışın ileri gelenleri kendilerini klasik anlamda ateist olarak adlandırmaktan kaçınmışlardır. Çünkü onlara göre ateist anlamsız bir kavram (Tanrı) hakkında olumsuz da olsa bir fikir yürütmüştür. Temsilcileri arasında Otto Neurath, F.Waismann ve A.J.Ayer gibi filozofların da bulunduğu mantıkçı pozitivizm ekolü bu tür bir anlayışın güçlenmesinde büyük rol oynamıştır.<sup>25</sup>

Göründüğü gibi ateizm bazan zihinde Tanrı düşüncesinin bulunmaması, bazan Tanrı'nın varlığının bilinçli bir biçimde reddedilmesi, bazan Tanrı yokmuş gibi yaşanılması, bazan da Tanrı'nın varlığına ilgisiz kalınması (varlığını veya yokluğunu tartışmayı anlamsız bulmak) biçiminde tanımlanmıştır.

Yukarıdaki tanımlara bakıldığından Tanrı'nın varlığının reddedilmesinin ortak bir nokta olduğu görülecektir. Ancak filozofların ilkeleri, hedefleri ve teizme yaklaşım biçimleri durumlarını farklılaştırmıştır. Detaylardaki bu farklılık da problemin karmaşıklığından kaynaklanmıştır. Doğrusu teizm için de benzer şeyler söylemek mümkündür. Gerek teolojik ve gerekse felsefi olsun Tanrı hakkında pek çok anlayışın hatta birden fazla teistik yorumun bulunması da bunun kanıtıdır.<sup>26</sup>

### Ateizmin Tarihçesi

Ateizmin tarihi Tanrı inancı kadar olmasa da çok gerilere kadar gitmektedir. Ancak tarihi çok eskilere giden bu ateizm biçimi, bugünkü anlamda anlaşılan teizmin sistematik eleştirisi veya reddi gibi değildir. Sadece ilk dönemlerde genel anlamda bir inançsızlıktan söz edilebilir. Ateizm öncelikle Tanrı inancına karşı bir tür tepkidir. Dolayısıyla ateizmin Tanrı inancının bulunduğu ve bu inancın dile getirildiği yerde ortaya çıkma ihtiyimali vardır. Felsefi bir ekol olarak teizmin bütün yönleriyle birlikte kurulmadığı dönemlerde eleştirel ateizmden bahsetmek de sonuça zor olacaktır. Ister geniş anlamda herhangi bir Tanrı anlayışına karşı inançsızlık olarak düşünülsün, isterse teknik anlamda "teizmin reddi" olarak alınsın, ateizmin tarihçesini ana hatlarıyla İlkçağ, Yeniçağ ve Modern olmak üzere üç dönemde ele almak mümkündür.

### İlkçağ'da Ateizm

İlkçağ felsefesi (Antik dönem) denilince dar anlamda Yunan felsefesi ile bu felsefedeki doğmuş olan Helenizm-Roma felsefesi anlaşılmaktadır. Fikri çoğulculüğün bulunduğu bu dönemde öncelikle doğa üzerine yapılmış çalışmaların fazlalığı dikkat çekicidir. İlk Yunan düşünürlerinin bazı bilgilerini Doğu'dan ve çevre kültürlerden aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla İlkçağ denilince akla sadece eski Yunan kültürü gelmemelidir. Bu dönem içerisinde Uzakdoğu ve Hint kültür çevrelerinin yanında Mısır, Mezopotamya (Sümer, Akad, Babil, Asur), Hittit, Fenike, Yahudi, Pers, Roma ve Kartaca kültürleri de önemli bir yer tutmaktadır. Ionia'da (bugünkü İzmir ve Aydın illeriyle karşısındaki adalar) yaşanan İlkçağ düşünürleri genelde doğa üzerine araştırma yapmış ve eserlerini de bu çalışmaların sonuçlarına göre kaleme almışlardır.

Ateizmin geniş anlamda inançsızlık (unbelief) olarak görüldüğü bu dönemde Epikürcüler, Çicero ve Sextus Empiricus gibi şüpheciler ve Atinalı sofistler göze ilk çarpanlardır.

Yaşamın amacının zevk ve mutluluk olduğunu düşünen Epikür (m.ö. 341-270) ve kurucusu olduğu okul, hUMANİST fikirleri savunarak Demokritos'un (m.ö. 460-370) atomculuğunu benimsemiş, evrenin maddi varlıklardan ve boşlıklardan olduğunu ileri sürmüşdür. Bunlar kendilerinden sonraki pek çok ateiste de örnek olmuş ve evrenin anlaşılmasıında metafizik yaklaşımları reddetmişlerdir.<sup>27</sup>

### **Yeniçağ'da Ateizm**

XVII. yüzyılda gerçekleşen Rönesans'la birlikte felsefede yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Akılçığın egemen olduğu bu yeni dönemde bilgi yöntemi en temel sorun haline gelmiştir. Sadece doğal bilimlerin değil dinî gerçeklerinde akılla temellendirilebileceği kanaati yaygınlaşmıştır. XVIII. yüzyılla birlikte Aydınlanma dönemi başlamış, metafiziğe karşı sistemli bir şüphecilik oluşmuştur.

Bilindiği gibi Ortaçağda gerek felsefi ve gerekse teolojik açıdan semitik dinlerin egemenliği söz konusudur. Monoteizmin ağırlığını hissettiirdiği bu dönemde birtakım gerekçelerden dolayı açık bir inançsızlık görülmemiştir. Her ne kadar bu dönemde hristiyan dünyasında kiliseye ve kilise öğretilerine karşı içten içe bir tepki ve nefret olmuşsa da bunlar gizlilikten kurtulamamış ve baskılardan dolayı açığa çıkarmamıştır. Vanini ve Bruno gibi kiliseye aykırı konuşan kişiler de bu dönemde yargılanmış ölümme mahkum edilmişlerdir. Aydınlanma dönemiyle birlikte ortaya çıkan ve Modern dönemde iyice belirginleşen din düşmanlığının temelinde de Ortaçağ'da kilisenin Tanrı adına yapmış olduğu insanlık dışı uygulamaların büyük rolü olmuştur.

Ortaçağ'da felsefi anlamda ateizmin ortaya çıkamayışının iki temel gerekçesi bulunmaktadır. Bunların birincisi yukarıda da kısaca ifade edildiği gibi kilisenin baskısı olmuştur. İkincisi ve bize göre en önemli olan ise ateizmin ortaya çıkabileceği teorik bir boşluğun bulunmamış olmasıdır. Ortaçağ'da dinî düşünce zirvede olmuş ve çok çeşitli düşünürler tarafından dile getirilip temellendirilmiştir. Dolayısıyla o dönemde sadece baskılardan dolayı değil, güçlü teoloji geleneğinden dolayı da ateistlerin entelektüel düzeyde azınlıkta kaldıkları görülmüştür.

İslâm dünyasında da Râvendî ve Râzi gibi düşünürler bu dönemde dinî inançları eleştirmiştir. Ancak bu düşünürlerin fikirlerine bakıldığından bu kitapta ele alınan ateizmi görmek yerine daha çok deizmin izlerine rastlanmaktadır. Yani bir anlamda bu kişiler Tanrı'nı varlığıyla değil de dinî kurumlarla ya da peygamberlik kavramıyla mücadele etmektedirler. İslâm dünyasında bu düşünürlerin yanı sıra zaman zaman ateistlerle aynı çizgiye konan, dehri ve zindik diye adlandırılan kişiler de olmuştur.<sup>28</sup> Ancak bütün bunlar mevcut tartışmaların çok uzağında yer almışlardır.

Aydınlanma döneminin en ateşli ateisti Baron D'Holbach *Doğa Sistemi* (The System of Nature) adlı eserinde materyalizmi savunmuş, insanların mutsuzluğunun doğayı yeteri kadar tanımayışlarına bağlamış, ahlaki çöküntünün de dinden kaynaklandığını belirtmiştir. D'Holbach dinin yanı sıra panteizmi ve Tanrı anlayışına yer veren diğer ekollerini de eleştirmiştir. Holbach'a göre Tanrı inancı insanın mistik eğilimlerden kaynaklanmıştır. Tanrı fikrine sahip olan insan ruhu, o düşünceyi benimserek, şiirsel bir biçimde sokmuş ve kişiselleştirmiştir. Yine insan doğası da bilinmeyecek ve anlaşılmayan hayali kavamlara büyük önem vermiştir. O halde D'Holbach'a göre temelsiz olan Tanrı kavramı ve din olgusu ortadan kaldırılmalıdır.<sup>29</sup> Baron D'Holbach'ın yanında Anthony Collins, Thomas Paine, Denis Diderot, Le Mettrie ve P. B. Shelley bu dönemin onde gelen ve dine karşı çıkan düşünürleridir.<sup>30</sup>

Modern dönemde bazı çevreler geçmişte görülen ve insanlığın hayırına olmayan yorum ve uygulamaları ateizme ve materyalizme basamak olarak kullanmış, dine ve Tanrı inancına karşı olan nefreti körkülemişlerdir. Ancak düşünsel düzeyde sadece felsefi bir tercih konusu olan ateizmin Modern dönemde bazı politikalara alet edilmesi ve ideolojilere temel kılınması insanlığı ayrı bir felakete sürüklemiş, dinî bağnazlığın yol açtığı felaketlerden daha büyük acı ve istiraplara zemin hazırlamıştır.

### **Modern Dönemde Ateizm**

Ateizm XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da yeni bir karakter kazanmıştır. Bu dönemde ateizm Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delilleri reddetmekten çok, O'na atfedilen nitelikleri eleştirmeye yönelik, sonlu bir varlık olan insanla ebedî bir varlık olan Tanrı'nın birlikteliğinin imkansız olduğunu ileri sürmüştür.

Modern dönemde Tanrı'nın varlığı, ateistlerce insanın özüne yabancılıması ve özgürlüğünü kaybetmesi açısından temel bir problem olarak gözükmüştür.<sup>31</sup> Bu dönemde İnsan özgürlüğü ile Tanrı iradesi arasında derin bir uçurum olmuş ve ateistler kendilerini bu ikilem içerisinde bulmuşlardır. İnsanı Tanrı'ya tercih ederek zihinlerindeki sorunu çözmeye çalışmışlardır.

Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre ve Ayer gibi düşünürler Modern ateizmin öncüleridir. Bu dönemde genelde bütün dinler, özelde ise Hıristiyanlık, ciddi bir biçimde reddedilmiştir. Ayrıca mitolojik, teolojik ve felsefi Tanrı kavramları da kapsamlı olarak eleştiriye tâbi tutulmuştur.

Modern dönemde ateizm felsefi bir problem olmaktan öte bazan politik bir yaşam biçimini haline getirilmiş ve ideolojik bir dünya görüşü olarak sunulmaya çalışılmıştır.<sup>32</sup> Özellikle Karl Marx, F. Engels ve V. I. Lenin'in görüşlerinden hareketle kurulan sosyalist yönetimlerde ateizm komünist partilerin propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Eski Sovyetler Birliği'nde ve sosyalizmin hakim olduğu bazı üçüncü dünya ülkelerinde ateizm, Marksist ve Leninist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmiş ve "bilimsel ateizm" adıyla takdim edilmiştir.

Materyalizmin mutlak doğru olarak kabul edildiği eğitim sistemlerinde ateizmin bilimsel (materyalist) temellere dayandığı söylemiş, dinin de toplumsal bir olay (içtimai hadise) olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Bu yönüyle de ilmî ateizm kendisini Batı'daki felsefi ateizmden ayrı görmüş, Marksist ve materyalist olmayan ateistleri burjuva ateistleri diye nitelemiş, onların kavramlarını ve yöntemlerini eleştirmiştir.<sup>33</sup>

### Ateizmin Çeşitleri

Ateizmin tanımı verilirken detaylardaki farklılığa değinilmiştir. Bunların yanında ateizmi kavramsal düzeyde teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.<sup>34</sup> Teorik ateizm de kendi içerisinde pozitif ve negatif, pratik ateizm ise aktif ve pasif olmak üzere yine iki kısma ayrılmaktadır.

### **Teorik Ateizm**

Teorik ateizm, zihni bir çaba ile Tanrı'nın varlığını reddetmek ve varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları çürütmektir. Bu tür bir ateizm, genelde entelektüel çabanın ve bir zihin işleminin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Spekülatif ateizm olarak da tanımlanan ateizmin bu çeşidi, teizmin iddialarına ve Tanrı kavramına teorik seviyede eleştiri getirmiştir.

Teorik ateizmin de negatif ve pozitif olmak üzere iki biçimde bulunmaktadır. Negatif ateizm, mutlak ateizme benzer bir biçimde temelde Tanrı fikrinin var olmadığını iddia etmekte ve bu konuda eleştirilecek bir şey bulunmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla negatif ateizmi savunanlar bir anlamda mutlak ateizmin savunmasını da yapmışlardır. Pozitif ateizm de teorik seviyede bilinçli olarak Tanrı'yı reddetmektir. Bu tür ateizm de sıradan bir Tanrı ya da din anlayışı değil özellikle teistik Tanrı kavramı hedef alınmış ve sistematik bir şekilde çürüttülmeye çalışılmıştır.

Ateizmin tanımlanırken sınırlarının dar veya geniş tutulması teorik ateizmin negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayrılmışında önemli bir rol oynamıştır. Ancak sonuç itibariyle ikisinin de vardığı nokta aynıdır. En azından negatif ateizm pozitif ateizmin eleştirilerini kabul etmekte ve teizm karşısındaki tutumunu desteklemektedir. Pozitif ateizm de her ne şekilde olursa olsun Tanrı fikrine veya kavramına sahip olunmamak biçimindeki negatif ateizmi kabul etmekte ve hatta bu kabulün felsefi temellerini bulmaya çahıltıktadır. Dolayısıyla teorik ateizm hem teist olmamak (Tanrı kavramına ve Tanrı kavramıyla ilgili inanca sahip olmamak) hem de teizmi eleştirek tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>35</sup>

Ateizmin sınırlarının geniş tutulması birtakım güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Buna karşın teizmin de geniş anlamda ele alınması ve olabildiğince geniş yorumlanması da benzer güçlükleri ortaya çıkarmıştır.

Tanrı düşüncesine sahip olmanın ateizm olarak değerlendirilmesi ateizmin tanımında maksadı aşmak biçiminde görülmektedir. Söz gelimi herhangi bir biçimde de olsa Tanrı düşüncesine sahip olmayan insanların varlığından söz etmek oldukça güçtür. Kaldı ki insanın doğduğu andan itibaren Tanrı kavramına sahip olmadığı iddiası bir an için kabul edilse dahi bu durumun ateizm olarak değerlendirilemeyeceği ileri sürülmüştür. Bu görüşü paylaşanlara

göre teistik Tanrı kavramını bilmeyen bir insanın O'nu yalanlama gibi bir tutum içeresine girmesi söz konusu olamaz. Bu durumdaki bir insanın geleneksel ayırma tâbi tutularak özellikle ateist, teist veya agnostik olarak adlandırılmasında zor görünmektedir. Çünkü bir insan, düşüncesi olmadığı herhangi bir konuda koşulsuz reddetme, inanma veya tarafsız kalma durumunda olamaz.<sup>36</sup> Dolayısıyla ateizmin geniş anlamda tanımlanması ve Tanrı fikrine sahip olmayan herkesin ateist olarak değerlendirilmesi kabul görmemiştir.

Nitekim Nagel'e göre Tanrı'yi bilmeyen ve dinin ne olduğu kendi sine öğretilmeyen bir çocuk, teizmin herhangi bir iddiasını reddetme durumunda değildir. Dolayısıyla bu kişi için ateist denemez. Yine bir insanın çevresindeki dinden bilinçsizce uzaklaşması veya teologik problemlere kayıtsız kalması da ateizm olarak görülmeliidir.<sup>37</sup>

Teorik ateizmin diğer bir çeşidi olan pozitif ateizm ise düşününe-rek ve tartışarak Tanrı'nın varlığını reddetmektedir.<sup>38</sup> Ateizm denilince akla bu tür bir yaklaşım gelmektedir. Teorik veya spekulatif ateizm tanımları da genelde pozitif ateizm için kullanılmaktadır<sup>39</sup>. Çünkü pozitif ateizm teorik problemlerle ilgilenmekte, entellektüel seviyede teizmin doktrinlerini ve inançlarını hedef alarak çürütmeye çalışmaktadır.<sup>40</sup> Bu süreçte teizmin eleştirisini ve reddi bilinçli olarak yapılmaktadır. Pozitif ateizmde negatif ateizme kıyasla sınırlar daha dar tutulmakta, özellikle teistik Tanrı anlayışı hedef alınmaktadır. Bu süreçte teistik Tanrı kavramı tahlil edilmekte, lehinde ileri sürülen kanıtlar eleştirilmektedir. Felsefede asıl önemli olan ateizm türü de teorik seviyedeki pozitif ateizmdir.

Teorik ateizm bütün gücünü teizmin ve teistik Tanrı kavramının üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Yani evrensel olmayan sınırlı din ve Tanrı anlayışları teizm olmadığı gibi teorik seviyede bunlar ateistin problemi de değildir. Çünkü ateistin eleştirisine gerekçe oluşturacak bu anlayışlar kavramsal önermelere, tezlere ve yaşamsal iddialara sahip değildir, insanların alternatif bir dünya görüşü de sunmamaktadır. Buna karşın teizm ise, kendi içerisinde bütünlüğünü kurmuş bir sistem olarak teologik ve metafizik iddialar içermektedir. Evrenle ilgili olarak ontolojik, kozmolojik ve teleolojik tezler ileri sürmektedir. Yine yaşamla ilgili olarak metafizik ilkeleriyle ahenkli moral değerler ortaya koymustur. Sonuçta ateistin teorik seviyede problem edindiği konu teizmin ilkeleri, kabulleri ve

inançlarıdır. Bu da ateizmin teizm tarafından beslenmekte olduğunu ve kendisine malzeme bulduğunu göstermektedir.

### **Pratik Ateizm**

Pratik ateizm, "bir insanın yaşamını sanki Tanrı yokmuşçasına sürdürmesi dinî inançlara, değerlere ve tapınmalara karşı duyarsız kalması" olarak tanımlanmıştır. Böyle bir ateist bazan Tanrı'nın varlığını kendine problem de etmemektedir. Pratik ateizmde her zaman Tanrı'nın açıkça reddedilmesi veya dinin eleştirilmesi söz konusu olmayabilir. Bu tür bir ateizm bilincsizce yapılabildiği gibi bazan da teorik temel üzerine de kurulabilmektedir. Bu noktada teorik ateizmle arasında yakın bir ilişki söz konusudur.

Pratik ateizm kendisini en çok moral değerler konusunda göstermiştir. Hatta çoğu zaman, moral değerlerle Tanrı'nın varlığı arasında kurulan yakın ilişki nedeniyle, pratik ateizm polemik konusu yapılmıştır. İnsanlar arasında ateizme karşı oluşan önyargıların temelinde de bu tür bir ateizm anlayışının rolü büyuktur. Söz gelimi bazi zamanlarda ateistler ahlaksızlıkla suçlanmışlardır. Ateizm teriminin bu şekilde karmaşık hale gelmesi ve farklı yorumlara çekilebilmesi XIX. yüzyılda bazı ateistleri rahatsız etmiş ve onları toplum içerisinde farklı görünmeye zorlamıştır. Meselâ 1841 yılında İngiltere'de inançsızlığından dolayı yargılanan Holyoake ateist olmasına rağmen ahlaksızlık ithamından uzak kalmak için kendisini seküler (laik) ilan etmiştir. Bir diğer ateist Bradlaugh ise, 1868 ve 1869 yıllarında inkarçı olmak ve ayaklanması teşvikle suçlanmış<sup>41</sup> ve moral değerlerden yoksun olmakla itham edilmişlerdir.<sup>42</sup>

Pratik boyutlarından dolayı ateizm, bazan yıkıcı olarak takdim edilmiş ve bu nedenle ateistlerin toplum üzerindeki nüfuzları önlenmeye çalışılmıştır. Sözgelimi "ahlaksızlık" suçlamasının silah olarak kullanıldığı Hristiyan kültüründe kilisenin karşısında yer alanlar bu ve benzeri ithamlarla sindirilmeye çalışılmıştır. Benzeri tavıra bütün toplumlarda rastlamak mümkündür. Sadece dini kurumlar değil bazı meşhur filozoflar da ateizmi ahlaksızlıkla bir tutmuştur. Söz gelimi J. Maritaine ahlaksızlıkta ve ikiyüzlülükte ileri gidenleri ateist olarak değerlendirmiş, ahlaksızlığı bir anlamda ateist olma nedeni saymıştır.<sup>43</sup>

Ortaçağ Avrupası'nda dinî taassubun yaygın olduğu zamanlarda ateizm, ahlaksızlık ve ilkesizlik şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla

ahlaksızlık ithamlarından uzak kalmak için birçok kişi düşüncelerini açıkça ifade edememiş, ancak yazılarında hissettirmiştir. Öyle ki Ortaağ'ın meşhur hristiyan filozofu Thomas Aquinas dahi ateistlerin ölüm cezası ile cezalandırılması gerektiğini yazmıştır.<sup>44</sup> Bu gerekçelerden dolayı ateizm Batı toplumunda bir süre değişik kılıflara girmiş ve bu yüzyılın başlarına kadar açıkça ortaya çıkamamıştır.

Ahlaksızlığın inançsızlıklı bir tutulduğu dönemlerde toplumun gelenek ve göreneklerine aykırı yaşayanlara da ateist denmiştir. Hatta XX. yüzyılın başlarına kadar Amerika'nın bazı eyaletlerinde ateistlerin mahkemelerde şahitlik yapmalarına izin verilmemiştir. Gerekçe olarak da âhiret inancı olmadığı için bu insanların yargıca doğrulu söyleme zorunluluğu hissetmeyecekleri gösterilmiştir.<sup>45</sup>

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız teorik ateizmle pratik ateizm arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren teorik ateizm, pratik ateizm için bir temel oluşturmağa başlamıştır. Ateistlerin sadece fikir düzeyinde kalmayıp yaştında ahlaksızlık ithamıyla karşılaşmadan Tanrı'yı açıkça reddetmeleri sağlanmıştır. Moral değerler açısından ortaya çıkan sıkıntıların ve güçlüklerin aşılmasında da teorik ateizmin rolü büyük olmuştur.

Bununla birlikte entelektüel açıdan dini ve Tanrı inancını sorğulayan düşünürler pratikte ateizm adına yapılan ve moral değerlerre ters düşebilecek hareketleri de hoş karşılamamışlardır. Özellikle bir kısım insanlar ateizmin materyalizme ve nihilizme indirgenmesine karşı çıkmışlardır.

Batı'da ateizmin pratik endişelerden dolayı yıkıcı olarak düşünülmesi ve toplumdaki gizliliğini sürdürmesi Hegelci filozoflara kadar sürmüştür. Onlar tarafından ele alınan ve açıktan tartışılan ateizme teorik bir seviye ve popülerite kazandırılmış, bilim, kültür ve ahlaklı yaşamla ilgili kılınmış, çeşitli ortamlarda gündeme getirilmiştir.<sup>46</sup>

### **Ateizm Sözcüğünün Yanlış Kullanımı**

Ateizm sözcüğü bazan sınırlarının geniş tutulması bazan da deizm, panteizm veya agnostisizm gibi ekollerle karıştırılması nedeniyle yanlış kullanılmıştır. Yanlış kullanım elbetteki ateizmin açıkça iddia edildiği veya savunulduğu durumlarda söz konusu değildir.

Ateizm terimi, bazı durumlarda bir başkasını itham biçiminde kullanılmış ateizm iddiasında olmadığı halde bazı kişilerin suçlanıkları görülmüştür. Yine birtakım teistler de inanç kavramının sınırlarını geniş tutarak kimseyi dışında bırakmamış hatta ateist olduğunu iddia eden kişilerin bile inançlı olduklarını söylemişlerdir.

Gerçekte ateist olmadığı halde bu şekilde gösterilmenin teorik ve pratik gerekçeleri bulunabilmektedir. Bunların arasında Tanrı hakkında farklı yorumlara sahip olmak, geleneksel anlayıştan kopmak, mevcut yerel inançlara aykırı şeyleri dile getirmek, ya da toplumun mevcut değer ve ilkelerine ters düşmek gibi etmenler bulunmaktadır. Bu konuda Sokrat ve eski Mısır krallarından Akhenaton gibi iki önemli örnek vardır. Yaşadıkları toplumun tanrılarını, sembol ve ilgili figürlerini benimsemeyen bu kişiler ateist olmakla yargılanarak öldürülmüştürlerdir. Bunlardan Akhenaton monarşi yönetimi ve halkın Tanrı diyerek taptığı figürleri reddederek "Aten" adlı güneş tanrısını benimsemiştir.<sup>47</sup> Burada ilginç olan nokta çok tanrıçı (politeist) bir ortamda tek tanrılığın dinsizlik suçlamasıyla karşılaşmış olmasıdır.

Akhenaton'dan yaklaşık 1000 yıl sonra Atina'da Sokrat da aynı akibete uğramıştır. Bilindiği gibi Sokrat *Apologia'sında* site tanrılarını ve site içerisindeki mevcut tanrısal değerleri reddetmiştir. Dolayısıyla O, Meletus tarafından tanrlara inanılmaması gerektiğini öğretmekle suçlanmıştır. Ancak Sokrat ateizmle suçlanmayı yanlış bularak reddetmiştir.<sup>48</sup>

İlk hıristiyanlar da site tanrılarını reddetmelerinden dolayı ateist olarak suçlanmışlardır. Hıristiyanlar kendilerini site tapınaklarından, sembollerden, dinî törenlerden ve put diye adlandırdıkları heykellerden uzak tutarak, sitedeki sosyal hayattan çekilmişlerdir. Bu suçlamalara karşın ilk hıristiyanlar kurbanlara, şaraba ve tütsüllere ihtiyacı olmayan, yaratıcı, gerçek Tanrı'ya inandıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla gerçek Tanrı'yı inkar etmediklerini sadece site tanrılarına karşı çıktılarını söylemişlerdir. Şayet böyle davranışın ateizm anlamına gelecekse bu yüzden ateist olmaya da hazır olduklarını itiraf etmişlerdir.<sup>49</sup>

Yukarıdaki suçlamalarla ilgili olarak ilk hıristiyanlarla ilk müslümanlar arasında benzerlikler görülmektedir. İlk müslümanlar da Hz. Muhammed'in önderliğinde Mekke'deki mevcut putları ve paganizmi reddetmiş, toplumda yaygın olan sihir, büyülü ve falcılık gi-

bi inançları kabul etmemişlerdir. Bu durum karşısında kendi yaptıkları putlara tapan, Tanrı'ya ortak koşan ve tek Tanrı inancını bilmeyen Mekkeliler müslüman olan kişileri atalarının dininden ayrılmakla suçlamışlardır.

Ateizmle itham edilenler arasında Spinoza, Fichte ve Paul Tillich gibi düşünürlerle Hallâc-ı Mansûr ve Ibn-i Arabî gibi sufîler de bulunmaktadır<sup>50</sup>.

Spinoza panteist olmasına ve eserlerinde Tanrı'nın varlığına işaret etmesine rağmen ateist olmakla suçlanmış<sup>51</sup> ve Amsterdam Sinagogu'dan kovulmuştur. Suçlanması gerekçe olarak da Tanrı anlayışının teizmin aşķın ve kişisel Tanrı anlayışıyla uyuşmadığı gösterilmiştir. Yani Tanrı'sının, yaratıcı, fail ve zatî olmamasıdır. Bu yüzden Spinoza bazılarında ateistlerin ruhani babası olarak anılmış<sup>52</sup>, ya da sistematik veya örnek ateist olarak gösterilmiştir.<sup>53</sup> Spinoza'nın panteist olması ve teistik anlayıştan ayrılması onun ateist olduğu anlamına gelmemektedir.

Alman filozofu Fichte de mutlak (Tanrı) ile ahlakî dünya düzenini (moral world order) bir gördüğü için ateist olmakla suçlanmışdır.<sup>54</sup> Ancak o, bir insanın gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlakî ideale sahip olmaması gerektiğini öne sürmüştür, kendisine yöneltilen suçlamayı reddetmiştir.<sup>55</sup>

Ateizmle itham edilen diğer bir düşünür de ünlü Protestan ilâhiyatçısı Paul Tillich'tir. Tillich *Sistematīk Teoloji* adlı eserinde geleneksel teistik Tanrı anlayışını eleştirmiştir. Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları reddetmiş ve Tanrı'nın ontolojik varlığını (kişisel mevcudiyetini) kabul etmemiştir. Paul Tillich'e göre Tanrı'nın varlığı hakkında ne soru sorulabilir ne de bu konuda cevap verilebilir. Sorulduğu takdirde, Tanrı herhangi bir varlık olmadığı için, verilecek olumlu ya da olumsuz yanıtlar, Tanrı'nın doğasına aykırı olacaktır. Dolayısıyla bu anlamda Tanrı'nın varlığını onaylamak, onun varlığını yalanlamak gibi bir tür ateizm olacaktır. Çünkü Tanrı bir varlık olmayı “varlığın bizzat kendisidir”. Derecesi en yüce de olsa O, varlıklar dünyasında bir varlık değildir. Tanrı, “varlığın bizzat kendisi” olduğu gibi, ayrıca “var olan her şeyin de temelidir”.<sup>56</sup>

Tillich'e göre geleneksel teizmin aşķın, yetkin ve zatî Tanrı anlayışına karşı ateizmin gösterdiği tepki yerindedir. Çünkü böyle bir

varlığın lehinde kanıt bulunmadığı gibi, bu varlığın *nihai ilgi* (bir endişe, heyecan veya deney) sorunu olmadığı da görülmüştür.<sup>57</sup> Tillich'e göre teizmin Tanrı'sına inanmak bir idole inanmak gibidir. Diğer bir deyişle hurafenin kucağına düşmektedir.

Tillich, Tanrı'yı varlık kategorisine sokmamış, varlığını veya yokluğunu klasik anlamda problem edinmemiştir. Hatta Tanrı'nın varlığını ispatlama çabasını da bir tür ateizm olarak görmüştür.<sup>58</sup>

Paul Tillich, çağdaş filozoflardan Sydney Hook ve Alasdair MacIntyre tarafından eleştirilmiştir. Hook'a göre Tillich'in Tanrı anlayışı, daha önce ateizm ile suçlanan Spinoza ve Hegel'in Tanrı anlayışlarına paraleldir. Yani "anteistik spiritualism"dir. Tanrı'yı varlığın kendisi olarak görüp zat olarak düşünmemesi veya Tanrı'ya şahsiyet atfetmemesi Hook'a göre Tillich'in ateist olduğunu göstermektedir.<sup>59</sup> MacIntyre da Tillich'in "nihai ilgi" kavramını eleştirmiştir ve bu kavramın teizmin Tanrı anlayışıyla ilgisinin bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre Tillich, geleneksel Tanrı anlayışının içini boşaltmış, bu boşluğu da nihai ilgi kavramıyla doldurmaya çalışmıştır. Ancak bu kavram, teologinin üzerinde durduğu Tanrı kavramının karşılığı olamamaktadır. Dolayısıyla Tillich de John. A. T. Robinson gibi teologik ateisttir.<sup>60</sup>

XIX. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın son çeyreğine kadar uzanan bir dönemde ateizm bazı ideolojiler tarafından fikri bir problem olmaktan çıkarılmış politik bir sorun haline getirilmiştir. Bu durumda gerçekten ateist olmadığı halde bazı insanlar sadece bağlı oldukları ideolojiye bakılarak ateist olarak tanımlanmış ya da propaganda amacıyla bilinçli bir biçimde böyle gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle Marksizm'in egemen olduğu sol hareket içerisinde yer alan binlerce insan bu durumla karşı karşıya gelmiştir. Kapitalizme karşı mücadele eden bu hareketin teorisyenleri ateizmi ve dinsizliği, mücadelelerinin zorunlu bir parçası olarak görmüş, devrimin gerçekleştiği yerlerde kitleleri dinî reddetmeye zorlamışlardır. Dolayısıyla bu hareketlerin içerisinde yer alan, ancak Yahudi, Hristiyan veya Müslüman olan binlerce insan istatistiklerde ateist olarak gösterilmiştir. Sonuçta, bilinçli olarak Tanrı inancını reddetmeyen bu kişilerin ateist olacakları da ciddi bir tartışma konusudur. Tanrı inancının kabulu veya reddi özgür bir ortamda yapılacak kişisel bir tercihin konusudur.

Ateizmin sınırları geniş tutulunca panteist düşünürlerin yanında agnostik ve deist düşünürler de bazan inançsız olarak değerlendirilmiştir. Halbuki bu ekoller birbirlerinden farklıdır. Gerçi agnostiklerin ve deistlerin teizme karşı şiddetli eleştirileri olmuş ve bu eleştiriler zaman zaman ateizme zemin hazırlamıştır. Ancak sonuç itibarıyle bunların birbirine karıştırılmaması gereklidir. Bu noktada yanlış anlamalara meydan vermemek için söz konusu ekollerle ilgili bilgi vermek ve ateizmle olan ilişkilerini açıklamak yararlı olacaktır.

### **Ateizmin Deizm, Panteizm ve Agnostisizmden Farkı**

Ceşitli gerekçelerle teizm veya ateizmin sınırlarının geniş tutulması sonucu bazı insanlar herhangi bir biçimde Tanrı'ya inandığı halde ateist sayılmış bazıları da Tanrı kavramını reddettiği halde inançlı gösterilmiştir. Teizmle ateizm arasındaki bu hassas nokta diğer ekollerle ilişkilerinde de ortaya çıkmıştır. Bu sebeple filozoflar panteist, deist veya agnostik olduğu halde ateist olarak tanımlanmışlardır.

Düşünce tarihinde teizmin dışındaki felsefi anlayışlar da önemli bir yer tutmaktadır.<sup>61</sup> Bunlar arasında deizm ve panteizm en başta gelenlerdir. Ateizmin dışında agnostisizm de bir ekol haline gelmiş ve kendisine pek çok taraftar bulmuştur.

Deizm, kökleri Aristo'ya kadar giden, XVII. ile XVIII. yüzyıllarda revaçta olan bir ekoldür. Bu anlayış “Varlığı akilla bilinen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı” biçiminde tanımlanmıştır. Başlangıçta Latince ‘deus-Tanrı’ kökünden geldiği için terim olarak ateizme karşı olarak kullanılmışsa da daha sonraları sadece evreni yaratın ve varlığı kendi haline bırakın Tanrı inancına indirgenmiştir. Teizmden farklı olarak Tanrı'nın içkinliğini ve yaşamındaki otoritesini reddetmiştir.<sup>62</sup> Yine vahiy, peygamberlik, mucize vb. gibi dinî değerler de bir kenara bırakılmıştır.

Deizmin bir ekol olarak ortaya çıkmasında en önemli etken Hristiyanlığın gizemsiliği, mucize anlayışı ve kilisenin taassubudur. En önemli temsilcileri John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), Voltaire (1694-1778), Thomas Paine (1737-1809) ve J. J. Rousseau (1712-1778) bulunmaktadır.<sup>63</sup>

XVII ve XVIII. yüzyıllardaki deistlerin teizme yönelttiği eleştiriler XIX. yüzyılda ateizmin işine yaramıştır. Hatta deistik eleştiriler

ateizme basamak olmuş ve modern çağdaki ateizme zemin hazırlamıştır.<sup>64</sup> Thomas Paine, Hıristiyanlığı şiddetle reddetmiş ancak bununla birlikte deizmi savunmuştur. Özellikle bu konuda yazmış olduğu *The Age of Reason* adlı eseri meşhurdur. Paine eserinin ilk bölümünü Hıristiyanlığın eleştirisine ayırmış, burada vahiy, mucize ve enkarnasyon gibi inançları tenkit etmiştir. İlkinci bölümde ise deizmi savunmuştur.<sup>65</sup>

Deizm vahyolunmuş dine karşı inançsızlık olarak da değerlendirilmiştir. Buna göre dünyada herhangi bir biçimde Tanrı müdafahesi söz konusu değildir. Dolayısıyla deistik anlayıştaki Tanrı'nın var olup olmaması yaşamda pek de farketmemektedir. Bu noktada deizm, Tanrı'yı dünyaya sokmamakla teizmden ayrılmaktadır.<sup>66</sup> Ancak evrenin ötesinde bulunan bununla birlikte yaşama müdafahale etmeyen Tanrı düşüncesi, teizme ters düşmesine rağmen ateizm olarak da yorumlanmamıştır. Çünkü deistler Tanrı fikrini muhafaza etmiş ve ateizmi reddetmişlerdir. Teistik olmasa da bir biçimde Tanrı kavramına sahip oldukları için deistler ateistlerden ayrılmışlardır.

Tanrı'nın içkinliği nedeniyle deizmle problemi olan teizm yine Tanrı'nın aşkınlığı konusunda da panteizmle ters düşmüştür. Deizm Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte evrendeki otoritesini, vahyettiği dini reddetmekte idi. Panteizm ise Tanrı'yı evrenle içkin bir varlık olarak düşünerek evrenin ötesindeki varlığını yani aşkınlığını reddetmiştir.

Panteizm Tanrı-evren özdeşliğini ileri sürmüş Tanrı'nın aşkınlığını ve evrenden ayrı olarak ontolojik varlığını reddetmiştir. Kaynağı Platonculuğa<sup>67</sup> kadar giden ve tek-ilkeci (monist) bir sistem olan panteizm ekol olarak XVIII. yüzyılda şekillenmeye başlamıştır. Terim olarak da ilk defa John Toland tarafından 1705'te kullanılmıştır. En ünlü temsilcileri Erigena ( 810- 877), Bruno (1548- 1600), Spinoza ve Hegel'dir<sup>68</sup>.

Panteizmde, teizmde olduğu gibi Tanrı'nın yaratıcılık niteliği söz konusu olmamıştır. Çünkü Tanrı, panteizme göre evrenin aşkınlı nedeni değildir. Zaten panteistin dünyasında birbirinde aynı varlıklarları olan yaratıcı ve yaratılan ilişkisi de görülmemektedir. Bu görüşleriyle panteistler gerek Batı'da ve gerekse Doğu'da olsun sık sık teistler tarafından ateizmle itham edilmişlerdir. İslâm kültüründe de vahdet-i vücûd'cu olarak tanımlanan bazı mistik düşünürler

icin panteist terimi kullanılmaktadır.<sup>69</sup> Ancak felsefi bir ekol olan panteizmi, kendine tecrübeyi temel alan mistik anlayışlarla karıştırılmamak gereklidir. Çünkü onların, Spinoza'nın yaptığı gibi Tanrı ve evreni ontolojik anlamda bir saydıkları konusu tartışılmalıdır. Söz gelimi panteist olmakla itham edilen ve önemli süflerden biri olan İbnü'l-Arabi, Affifi'ye göre, her şeyin ve bütün eşyanın Tanrı olduğunu ileri sürmesine rağmen, tersini ileri sürmemeye, yani Tanrı'nın varlıkların bir toplamı olduğu anlamında, bütün eşya olduğunu söylememeye dikkat eder. Ona göre Tanrı, çokluğun arkasındaki birebirlik ve görünüşün arkasındaki gerçektir. Ayrıca bilindiği gibi mistik düşünürler Tanrı'nın varlığına inanmışlar ve O'na ibadet etmişlerdir.<sup>70</sup>

Felsefe tarihinde deist ve panteistlerden başka kendilerini agnostik olarak tanımlayan düşünürler de vardır. Ne teizmi ne de ateizmi kabul eden bu düşünürler kendilerini orta yerde görmektedirler. Tanrı'nın varlığının bilinmeyeceğini ileri süren agnostikler Tanrı'nın varlığı hakkında da olumlu ya da olumsuz bir karar vermekte kaçınımlılardır.

“Bilinemezcilik” olarak ifade edilen agnostiszm terimini ilk olarak kullanan T. H. Huxley (1825-1895) olmuştur. Huxley ve diğer agnostiklere göre Tanrı'nın varlığı ve özellikleri tarafımızdan bilinemez. Çünkü teoloji insan aklının sınırlarının ötesinde kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunamayız.<sup>71</sup> Böyle bir yargıda bulunmak bir anlamda insan aklının sınırlarının ötesinde bir şey söylemekti. Bu da imkansızdır.<sup>72</sup>

Teizmin ve ateizmin yanında, Huxley, materyalizmi, panteizmi ve idealizmi de reddetmiştir. Huxley'e göre bu ekoller herhangi bir biçimde varlık sorununu çözdüklerini iddia etmiş ve bu konuda elde ettiği bilgilerden emin olmuşlardır. Halbuki varlık sorunu da çözümsüzdür.<sup>73</sup>

Agnostiklere göre Tanrı'nın varlığının bilinemez olması zorunlu olarak O'nun yokluğunu iddia etmek yani ateizm anlamına da gelmemektedir. Dolayısıyla bu noktada agnostik, ateistten ayırmaktadır.

Agnostiszm XX. yüzyıldaki en ünlü temsilcisi Bertrand Russell'dır. Pek çok insan tarafından ateist olarak düşünülen Russell

felsefi anlamda ateist olmadığını açıklamış ve elinde Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayacak yeterli bir delilin bulunmadığını belirtmiştir.<sup>74</sup> Ancak Russell Tann'nın varlığının bilinmeyeceğine de inanmış doyayıyla kendisini agnostik olarak tanımlamıştır.<sup>75</sup>

Russell'a göre Tanrı'nın varlığı ne kabul edilebilir ne de reddedilebilir. O'nun varlığını kanıtlamaya veya çürütmeye çalışmak da gereksiz bir uğraşıdır. Agnostik bu konu üzerinde durmamalıdır. Nasıl ki eski Yunan kültüründe mevcut olan Homeric tanrıların varlığı iddia edilemiyor ve kanıtlanamıyorsa diğer tanrıların varlığı da iddia edilemez ve kanıtlanamaz.<sup>76</sup>

Huxley ve Russell'dan başka İngiltere'deki meşhur agnostikler arasında Herbert Spencer (1820-1903), Leslie Stephen (1832-1904), John Tyndall (1820-1893), William Kingdon Clifford (1845-1879), Henry L. Mansel ve Robert Flint (1838-1910) bulunmaktadır.<sup>77</sup>

Göründüğü gibi agnostisizmle ateizm birbirinden farklı ekolleridir. Teizmi reddetmeleri her ikisinin de aynı çizgide olduğunu göstermemektedir. Agnostisizm, ateizmi de teizm gibi eşit derecede reddetmiştir. Zaten kendileri de ateistlerden farklı olduklarını söylemişlerdir. Söz gelimi Huxley ve Stephan gibi birçok agnostik din karşısındaki kararsız ve tarafsız tutumları nedeniyle gizli ateist olmakla suçlanmışlardır. Ancak onlar da bu suçlamaları reddetmiştir.<sup>78</sup>

Agnostisizm zorunlu olarak din karşıtı bir tutum olarak da alınmamıştır. Dindar olduğu halde agnostik olanlar mevcuttur. Bu kişilere göre Tanrı'ya inanmakla O'nun hakkında konuşmak ayrı şeylerdir. Bir insaninandığı halde Tanrı'yı bileyemeyebilir. Kısacası o kişi Tanrı'nın bilinmeyeceğine inanabilir. Robert Flint'e göre agnostisizm aslında dinden ziyade bilgi hakkında bir teoridir. Bu durumda bir teist veya hristiyan da agnostik olabilmektedir. Ancak ateist agnostik olamaz. Çünkü ateistin tutumu dogmatiktir. Dolayısıyla o, agnostik bir tavır sergileyemez.<sup>79</sup> Yine Robert Flint'e göre ateizme kapı aralayan agnostisizmden bahsetmenin mümkün olması gibi dinî agnostisizmden bahsetmek de mümkündür. Çünkü inanmakla, inanç objesi olan Tanrı'nın metafiziksel bilgisi arasında fark bulunmaktadır.<sup>80</sup>

Robert Flint'in işaret ettiği agnostisizmin, dinî uyarlaması da yapılmış ve bir tür dinî agnostisizm anlayışı da geliştirilmiştir. Bu

anlayışın en önemli öncüsü de ilerde görüleceği gibi Rudolf Otto olmuştur. Thomas McPherson da böyle bir anlayışı savunmuş ve geliştirmeye çalışmıştır.<sup>81</sup>

### Ateizmin Olabilirliği

Ateizmin mümkün olup olmadığına dair çeşitli tartışmalar yapılmış ve değişik tezler ileri sürülmüştür. Söz gelimi D'Holbach ve Braudlaugh gibi düşünürler salt ateizmi savunmuşlardır. İleride görüleceği gibi Ayer, Flew, Findlay, Smart, Mackie ve Nielsen vb. filozoflar da her fırسatta teorik ateizmin öncülüğünü yapmış ve onu temellendirmeye çalışmışlardır. Ayrıca Feurbach, Marx, Frued, Nietzsche, Sartre v.s. gibi düşünürler de Modern dönemde ateizmin öncüleri olmuş gerek teorik ve gerekse pratik açıdan onu bir yaşam biçimini olarak sunmuşlardır.

Bütün bunlara rağmen bazı düşünürler de çeşitli gerekçelerle ateizmin olabilirliğine ihtimal vermemişlerdir. Bunlar için ateizm, eleştirdiği ve reddettiği teizmden daha az çelişkili veya daha az problemlidir. Dolayısıyla bu kişiler ateizme ihtiyatla yaklaşmış ve onu kabul etmenin daha büyük teorik sıkıntılarla yol açacağı kanaatine varmışlardır. Kaldıki teizmi reddeden pek çok düşünür de teistik olsun veya olmasın bir biçimde Tanrı kavramını savunmuştur. Hume, Kant ve Voltaire gibi filozoflar dahi teizmin geneliksel Tanrı anlayışını ciddi biçimde eleştirmiştir olmalarına rağmen ateizme imkan tanıtmamışlardır.<sup>82</sup> Hatta bu filozoflar ateist olarak değerlendirilmiş olmalarına rağmen söz konusu iddiaları reddetmişlerdir.

Kitabın üçüncü bölümünde ateizme imkan tanımayan ve Tanrı inancını savunan teistik kanıtlar eleştirileriyle birlikte ele alınacaktır. Ayrıca bu süreçte yer yer teologların fikirlerine de başvurulacaktır. Ancak konuya ilgili olarak birtakım temel görüşlere burada değinmek yararlı olacaktır.

Ateizmin olabileceğine ihtimal vermeyen kişiler Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak İnsanlığın bir fikir birliği<sup>83</sup> içerisinde olduğunu iddia etmişler inançsızlığın da bir yanlışlığını ileri sürmüştür. Bunun yanında bazı teologlar Tanrı inancının evrenselliğini iddia etmiş, gerek içgüdüsel (biyolojik) ve gerekse zihinsel

açından bütün insanların Tanrı inancına doğuştan yatkın olduğunu belirtmişlerdir.<sup>84</sup>

Fransız düşünür Voltaire ateizmi din adamlarının taasubuna ve Tanrı'yi kötü göstermelerine bağlamış buna karşın insan zihninde yaratıcı bir üstün varlık fikrinin yer aldığıını belirtmiştir. Yazmış olduğu felsefe sözlüğünün ateizm maddesinde de mutlak ateizmin olabilirliğine imkan tanıtmamış tanrıtanımadık suçlamasıyla Sokrat ve Vanini'nin (1583-1629) haksızlığa uğramalarını ve asılsız ithamlarla öldürülmelerini kınamıştır.<sup>85</sup> Hume da mutlak ateistlerin varlığına kanaat getirmemiş, *Diyaloglar*'ın onikinci bölümünde şu ifadelere yer vermiştir: "Evrendeki gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve en geri zekâlı bir insanın dahi her yerde dikkatini çekecek açık-hiktadır... Bütün ilimler bizi farkına varmadan ilk yaratıcının varlığını kabule götüremektedir".<sup>86</sup> Hume, bir gün onsekiz kişinin bir araya gelceği yemekli toplantıda, ev sahibi Baron D'Holbach'a ateistlerin varlığına inanmadığını ve onlarla da hiç karşılaşmadığını söyler. Baron, Hume'dan, masada kaç kişinin bulunduğuunu saymasını ister. On sekiz cevabını alınca Hume'a dönerek "ilk bakışta en azından on beş kişinin ateist olduğunu görülebileceğini diğer üç kişinin ise henüz karar vermediklerini" ifade eder. Ancak o yemekte yanında oturan Baron'a takılmakla kalmamış büyük olasılıkla dünyaya ateistler gibi doğmatik bir biçimde ve aşırı güvenle bakmadığını göstermeye çalışmıştır.<sup>87</sup>

Tanrı inancının doğuştan var olduğunu, yeryüzünde de dinsiz bir milletin görülmeyeğini ileri süren İngiliz düşünür Thomas Curteis, ateistlerin Tanrı'yi sağlıklı ve mutlu günlerinde yalanladıklarını, sıkıntılı ve acılı günlerinde ise, özellikle ölüm şokunda iken, O'nun gücünü ve hükümlerini itiraf ettiklerini söylemiştir.<sup>88</sup> Yine diğer bir İngiliz düşünür John Balguy ise ateistleri, Tanrı'nın varlığına karşı kasten kör ve sağır olanlar diye tanımlamıştır. Ona göre doğadaki bahıklar, böcekler gibi en küçük canlılar, yabani otlar dahil en küçük bitki türleri, ateizmi çürütmeye ve iddialarını boşça çıkarmaya yeterlidir.<sup>89</sup>

Salt ateizmin imkansızlığına dikkat çekenler, ateistlerde dahi herhangi bir biçimde Tanrı inancı veya Tanrı'ya inanma eğilimi olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bazı ateistler de benzeri itirafa bulunmuş ve içlerinde Tanrı inancına karşı bir eğilim olduğunu ifade

etmişlerdir. Meselâ ateist olan çağdaş filozoflardan Findlay, ateistin yaşamında sanki Tanrı varmış gibi birtakım olgularla karşılaştığını, yine nesnelerde insanı Tanrı inancına götürebilecek durumların var olduğunu (God-Ward Trend in things?) itiraf etmiştir.<sup>90</sup>

Yukarıdaki yaklaşım ateizmin imkansız olduğunu ifade eden bir kaç örnektir. Bunların yanında Tanrı anlayışını teistik gelenekten farklı yorumlayan Will Herberg ve Paul Tillich gibi düşünürlerre göre de ateizm imkansızdır. Bunlar dini ve Tanrı inancını spekulatif bir mesele olarak görmemekte teizmin sınırlarını olabildiğince geniş tutarak Tanrı inancını “deruni ve varoluşsal bir ilgi” meselesi yapmaktadır.

Will Herberg'e göre insan, doğasında bulundurduğu bir özelilik sayesinde sonsuz bir varlığa ilgi duymaktadır. Bu ilgi ile yaşamını sürdürmekte ve kendisini anlamaktadır, insanın ilgi duyduğu şey onun Tanrı'sıdır. Dolayısıyla Herberg'e göre insan olmak hasebiyle herkes doğuştan dindاردır (*homo religiosus*).<sup>91</sup> Yine Herberg'e göre hiçbir kimse varoluşsal açıdan ateist değildir. Çünkü herkes yaşamında mutlaka bir şeyleri ciddiye almaktır, herhangi bir şeye güven duymakta ve o şeye inanmaktadır. Bu durumda herkesin kendine özgü Tanrı anlayışına ve dinine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Çağdaş Protestan teologu Paul Tillich'e göre deruni ve varoluşsal anlamda nihai ilgi (*ultimate concern*) sahibi olan herkes dindاردır. Bu nedenle ateizmin varlığından söz etmek mümkün olamaz. Tanrı kavramının daraltılmasının veya genişletilmesinin çözüm olmadığını söyleyen Tillich, Tanrı'nın, insanın nihai anlamda ilgili olduğu varlık şeklinde anlaşılması halinde, Budizm'in ve Vedanta Hinduzmî'nin de Tanrı kavramına sahip olduklarının görüleceğini iddia etmektedir.<sup>92</sup>

Paul Tillich'in ve Herberg gibi düşünürlerin Tanrı kavramını çok geniş tutarak onu nihai ilgi kavramına indirmeleri teizme ters düşmüştür. Dolayısıyla her iki filozof da eleştirilmiş, hatta Tillich ateist olmakla suçlanmış, Tanrı anlayışının da teizmin Tanrı kavramıyla uyuşmadığı iddia edilmiştir.<sup>93</sup>

Tillich ve Herberg'in görüşlerine dikkatli bakıldığından teist ve ateist kavramlarının iyice belirsiz hale getirildiği görülmektedir. Öncelikle teizmin sınırları geniş tutulmuş, “Ben ateistim” diyen ki-

## TEİZM YADA ATEİZM

şinin bile, hâlâ teist olduğu söylenir hale gelinmiştir. Ancak kendisini ateist olarak adlandıran, her türlü dini inanca ve Tanrı kavramına karşı çıkan bir kişi, olduğu gibi değerlendirilmeli ve öylece kabul edilmelidir. Aksi takdirde Tanrı'ya inanan ve inancını temellendirmeye çalışan bir kimseyin durumu da olduğundan değişik değerlendirebilecektir. İnsanın doğasında bulunan herhangi bir şeye ilgi duyma özelliği Tanrı'nın varlığını değil, insanda ki böyle bir özelliğin varlığını kanıtlar. Kaldı ki ortada bir dinî gelenek ve bu gelenegün ortaya koyduğu (veya insanın aklıyla bulabildiği) Tanrı kavramları vardır. Dolayısıyla Tanrı inancı, sanki çaresiz ve ümitsiz kalmış bir insanın, kainatı ve kendi varlığının değerlendirmesini yapmadan, bir şeylere ilgi duymasıyla veya ilgi duyma arayışıyla açıklanamaz.

## Dipnotlar

- 1 Upton, "Atheism", *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, II, s. 173.
- 2 Swinburne, *The Existence of God*, s. 9; Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 11-12.
- 3 Mill, *Theism*, s. 36 ve 54; Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 287-288.
- 4 Prior, "Can Religion Be Discussed?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 1-11.
- 5 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 4.
- 6 Flew, *God, Freedom And Immortality*, s. 14; Braudlaugh, *A Plea for Atheism*, s. 121; Nielsen, a.g.e., s. 11; Smith, *Atheism The Case Against God*, 7-8.
- 7 Türkçe'de ateizm teriminin karşılayan açık bir sözcüğün olmayacağı temelinde çeşitli nedenler olabilmektedir. Ateizmin Batı'da olduğu anlamda ülkemizde problem olmaması ve felsefi temellerinin bulunmayışı bunların başındadır gelmektedir.
- 8 Tanritanımadır teriminin yanında İslâm kültüründe ve özellikle dini çevrelerde ateizmi çağrıştıran "inançsız, imansız, inkarcı, kafir, müşrik, zindik, mülhid, dehri" gibi terimler kullanılmaktadır. Bunların İslâm düşüncesindeki farklı yorumları için bk. Bedevî, *Min tarhi'l ilhad fi'l-İslâm*, s. 27-28; Taylan, *İslâm Düşencesinde Din Felsefeleri*, s. 55-62; Aydin "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, s. 187-188.
- 9 Elbetteki ateizmi, dar anlamda teizmle sınırlandırmak hatta teizmden farklı Tanrı anlayışlarını göz ardı etmek mümkün değildir. Ancak kapsamlı oluşu, tutarlılığı ve kendi içerisindeki bütünlüğü nedeniyle teistik anlayışlar felsefe tarihinde daima ilk sırayı elde etmişlerdir.
- 10 Swinburne, a.g.e., s. 8-9; Owen, "Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 97-98; Aydin, a.g.e., s. 192.
- 11 Bradlaugh, *A Plea for Atheism*, s. 121.
- 12 Stein, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, s. 31.
- 13 Gaskin, *Varieties of Unbelief*, s. 5.
- 14 Flew, "The Presumption of Atheism", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 20.
- 15 Smith, a.g.e., s. 20.
- 16 Stein, a.g.e., s. 4.
- 17 Flew, a.g.e., s. 9-10.
- 18 Sutherland, *Atheism and The Rejection of God*, s. 5.
- 19 Gaskin, a.g.e., s. 6-7.
- 20 Nielsen, a.g.e., s. 11.
- 21 Nielsen, a.e., s. 11.
- 22 Upton, a.g.e., s. 174.

23 Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 2; Smith, s.13-4.

24 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 123.

25 Ayer, *Language, Truth and logic*, s23, 120-1.

26 Aydin, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, s. 187-204.

27 Gaskin, *Varieties of Unbelief*, s. 11-12.

28 Bedevi, a.g.e., 27-39; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 55-77.

29 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, s. 269-270.

30 Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 70 v.d.

31 Masterson, *Atheism and Alienation*, s. 1.

32 Küng, *Does God Exist?*, s. 189.

33 Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişü ve İlk Etkileri*, s. 11-57.

34 Berman, a.g.e., s. 1-2.

35 Flew, "The Presumption of Atheism", s. 9-10.

36 Smith, *Atheism, The Case Against God*, s. 14-16.

37 Nagel, "A Defens of Atheism", *A Modern Introduction to Philosophy*, s. 43.

38 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 164-165.

39 Kaufmann, *Critic of Philosophy and Religion*, s. 123.

40 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 123.

41 Buckley, *At The Origins of Modern Atheism*, s. 11.

42 Bunun en büyük nedenlerinden biri tarihin belli dönemlerinde ateizmin toplumda yıkıcı roller üstlenmesidir. Bazı ateistlerin düşünce planında kalmayıp yaşamında moral değerlere karşı savaş açması bu ön yargının oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

43 Gaskin, a.g.e., s. 4

44 Aquinas, *Summa Theologica*, II, Q. II, A.3.

45 Smith, *Atheism, The Case Against God*, s. 4.

46 Kaufmann, *Critic of Philosophy and Religion*, s. 239.

47 Buckley, a.g.e., s. 1-2

48 a.e., s. 3

49 a.e., s. 4

50 Bury, *A History of Freedom of Thought*, s. 132.

51 a.e., s. 132.

52 Flew, *God and Philosophy*, s. 15.

53 Buckley, *At The Origins of Modern Atheism*, s. 11-2.

54 Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 210.

55 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 163.

56 Tillich, *Systematic Theology*, I, s. 235-237

- 57 a.e., s. 245.
- 58 Tillich, *Theology of Culture*, s. 5.
- 59 Hook, "The Atheism of Paul Tillich"; s. 59-64; MacIntyre, "God and The Theologians", Robinson, *Honest to God Debate*, s. 220.
- 60 MacIntyre, "God and The Theologians", s. 220.
- 61 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 138-140; Hick, *Philosophy of Religion*, s. 4-6; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 31-33
- 62 Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, II, s. 326-327; Aydin, *Din Felsefesi*, s. 142.
- 63 Lemay, *Deism, Masonry and the Enlightenment*, s. 19-45.
- 64 Mossner, a.g.e., s. 332.
- 65 Paine, "The Age of Reason", Thomas Paine, s. 329 v.d.
- 66 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 177; Lemay, a.g.e., s. 28.
- 67 Panteizmin "monizmi" savunması yüzünden Platonculuk'tan veya Yeni Platonculuk'tan esinlenmiş olması, Yeni Platonculugun panteizm olduğunu göstermez. Çünkü Yeni Plalonculuktaki "sudur" anlayışı panteizmden farklıdır. (MacIntyre, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 34).
- 68 MacIntyre, a.e., s. 34.
- 69 Aydin, a.g.e., s. 145-154; MacIntyre, a.e., s. 31-34
- 70 Affifi, *Muhyiddin ibnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 36; Aydin, a.e., s. 145-154
- 71 Bury, *A History of Freedom of Thought*, s. 213-4; Flew, *God, Freedom and Immortality*, s. 31.
- 72 Bernard, *The Origins of Agnosticism*, s. 15.
- 73 Bernard, a.e., s. 11; Huxley'in pozitivizm ve materyalizm eleştirisi için bk. a.e., s. 23-26.
- 74 Russell, "Am I Atheist or An Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, s. 85.
- 75 Russell, felsefi açıdan kendisini agnostik olarak tanımlamakla birlikte практике (sıradan bir kişi olarak) ateist söylemeyi ifade etmiştir (Russell, a.e., s. 85; "What Is an Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, s. 73-82).
- 76 Russell, "What is an Agnostic", s. 73
- 77 Bernard, a.g.e., s. 14
- 78 Bernard, a.g.e., s. 17.
- 79 Stein, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, s. 6
- 80 Hepburn, "Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 57.
- 81 McPherson, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 131-143.

82 Teistik Tanrı anlayışını reddettiği halde aynı zamanda ateizmi de kabul etmeyen düşünürlerin varlığı şartlıcı olmamalıdır. Onların bu durumu gizli bir ateizm olarak da değerlendirilmemelidir. Eserlerinde geleneksel din anlayışını ve bu anlamda dindarlık biçimini şiddetle eleştiren Cemil Sena da ateizmi kabul etmemiştir, onu umutlarının, aklın ve vicdanın bütün dayanaklarının çökmesi, yıkılması olarak tanımlamıştır. Geleneksel Tanrı inancına sahip olmayan buna karşılık bireysel, pragmatik ve ahlaki boyutu ağır basan bir dindarlığı savunan Sena, seküler yaşam biçimini de ateizmden ayırmıştır. Sena'ya göre Tanrı'sız bir ruh bütün yaşam dayanaklarını ve tinsel varlığın bilincini yitirmiş bir robottur (Sena, *Tanrı Anlayışı*, s. 586-609).

83 Bu kişiler Tanrı'nın varlığı konusunda insanlığın fikir birliği içerisinde bulunduğunu belirtmiş, inançsızlığı ise entelektüel delilik olarak tanımlamışlardır ( Paul Edwards, "Common Consent Arguments for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 152).

84 Edwards, a.g.e., s. 147-154

85 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, s. 49-58; Upton, "Atheism", s. 178

86 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77

87 Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 219-221.

88 Berman, *A History of Atheism in Britain*, s. 8.

89 a.e., s. 7

90 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 74.

91 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 124.

92 Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, I, s. 220

93 Hook, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, s. 59-64; Smith, "Ultimate Concern and The Really Ultimate", *Religious Experience and Truth*, s. 67-9.

# Ateist Ekoller

## Bilimsel Ateizm

Bilimin Tanrı'nın varlığını reddedip reddetmediği veya Tanrı'nın varlığının bilimsel bir biçimde kanıtlanıp kanıtlanamayacağı soruları son iki asırdır en çok tartışılan konuların başında gelmiştir. Bu süreçte bazı düşünürler bilimin Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere dinî inancı reddettiğini ileri sürmüş, bazıları da bilimsel çalışmaların bizzat Tanrı'nın varlığını desteklediğini hatta kanıtladığını iddia etmişlerdir. Bunların yanında üçüncü bir grup da Tanrı'nın varlığının temelde bir inanç konusu olduğunu ve dolayısıyla pozitif bilimle ilgisinin bulunmadığını söylemiş bu konuda bilimden gelebilecek olumlu ya da olumsuz yaklaşımlara karşı çıkmışlardır.

Özellikle XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bilim ile din arasında bir karşılık oluşturulmuş ve bilim adına bu karşılık her firsatta yenilenmiştir. Bilimin mutlaklığına inanan dolayısıyla bilimden hareketle dini eleştiren ve reddeden ateist düşünürler de çağımızda kendilerince bilim dışı olan her türlü inancın, değerin ve yaklaşımın artık bir kenara bırakılmasını istemişlerdir.

Bazı düşünürler ise bilimin mutlaklığına inanmamış ve sınırlarının ötesine geçip ilgisi olmayan konularda hüküm vermesine kar-

şı olmuşlardır. Bu düşünürlere göre yüzyılımızın başında güç kazanan bilimsel teoriler ideolojik çıkarlar uğruna kullanılmıştır.

Günümüzde dinin reddedildiği çevrelerde ileri sürülen ve birer varsayılmış niteliğinde olan bazı iddialar sanki doğruluğu kesinlik kazanmış kurallar olarak görülmüştür. Hatta bu iddialar, birer ideoloji doğması haline getirilmiş, tartışımasına ve eleştirilmesine dahi fırsat verilmemiştir. Yine bu çevrelerde Tanrı inancı ve din olgusu yanlış olarak kabul edilmiş, sadece niçin ve nasıl var olduğuna daır açıklama girişimlerine başvurulmuş, indirmeyecek bir tutumla bu inançlar pozitivist bir ilke veya ön kabulden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır.

Bilimi esas alan ve buna karşın dini reddeden düşünürler, evreni bilimsel bir biçimde ele almayı, incelemeyi ve yorumlamayı hedeflemiştir, dünyada olup biten her şeyin pozitif bilimle açıklanması gerektiğini, hatta açıklanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kasıtlı olarak dinin böyle bir düşüncenin karşısında yer aldığı, evrendeki olgu ve olayların bilimle açıklanmasına karşı olduğunu göstermeye çalışanlar aynı zamanda evren ve yaşamla ilgili olarak dinden gelen ve vahiy kaynaklı olan açıklamaları ve Tanrı merkezli iddiaları bir kenara bırakmış, bu amaçla inananların ortaya koyduğu felsefi argümanları da reddetmişlerdir.

Teistler bilim ve din konusunu kabul etmemiş hatta ateistlerle arasında kavgaya neden olabilecek doğrudan bir ilişkiye de görmemişlerdir. Bilimle dini inancın arasında kontrast değil de bir uyumun varlığını kabul eden teistler ateistlerin bilim adına yapmış oldukları ideolojik girişimlere pek sıcak baktamamış, özellikle yüzyılımızın sonuna doğru iyice zayıflayan görüşlerini fazlaca ciddiye almamışlardır.

Bilimle bazı dini değerler arasında veya daha doğrusu bilimsel araştırmalarla bazı dindarlar arasında en azından geçmişte herhangi bir problemin bulunmadığını iddia etmek doğru olmayacağıdır.

Pozitif bilimle dinin sınır ve söylemlerinin birbirine karıştırılması geçmişte olduğu gibi günümüzde de böyle bir çatışmayı kaçınılmaz kılacaktır. Ancak çatışmanın temelinde dinin veya bilimin özünden kaynaklanan herhangi bir neden bulunmamaktadır. Zorunlu olarak ne bilim dini reddedebilir ne de din bilimle bir kavgaya tutuşabilir. Buna zaten dinin de bilimin de ihtiyacı yoktur. Kalıcı ki her ikisi de insan için vazgeçilmez unsurlardır. Öyle görünü-

yor ki yapay da olsa yüzyılımızın özellikle ilk yarısında görülen çalışma bilinçli veya bilinsiz bir şekilde dinle bilimin birbirlerine hâsim kılınmasından kaynaklanmıştır. Halbuki geçmişte veya günümüzde bilimden ve bilimsel gelişmelerden haberi olmayan ancak buna karşın ateist olan pek çok insanın yanında, bilime aşina olan ya da ömrünü bilimsel çalışmalarla geçirerek modern bilimin öncülerinden olan pek çok inançlı insan bulunmaktadır. Bu durum bilim ve din arasında zorunlu bir karşılığın söz konusu olmadığını en güzel bir biçimde göstermektedir.

Günümüzdeki bilim ve din çatışmalarının kökeni genelde son üç asırdır Batı'da cereyan eden felsefi ve bilimsel gelişmelerle Hıristiyanlık arasındaki uyuşmazlık ve zıtlıklardan kaynaklanmaktadır. Bilimsel ateizm çabaları da bu çatışmanın üzerine kurulmuştur. Gerek içерiden ve gerekse dışarıdan gelen eleştirilerle kabuğuna çekilmek zorunda kalan Hıristiyanlığın şahsında dünyanın diğer bölgelerindeki dini inanç ve Tanrı anlayışları da ateistlerce bir kenara bırakılmıştır.

Doğrusu Hıristiyanlığa yöneltilen temel eleştirilerden bazları diğer kutsal kitaplı dinler için de söz konusudur. Hatta bazı eleştiriler sadece bu dinleri değil dünyanın çeşitli yerlerindeki bütün mistik ve metafizik inançları da kapsamıştır. Ancak bütün bunlar bilimsel ateizm konusunda muhatabin Batı kültüründe belirleyici bir unsur olan ve tartışmaların merkezinde yer alan Hıristiyanlık olduğunu hatırlanmalıdır.

Hıristiyanlık'ta mevcut olan teslis, enkarnasyon, Isa'nın çarmıha gerilmesi, tekrar dirilmesi ve göge yükselişi, ruhbanlık, kilise otoritesi, vaftiz, aslı günah gibi inanç ve kavramlar vaktiyle bu dinin müntesiplerini inanç konusunda fideizme (imancılık) itmiş, kendi içlerinde bir kapaklığa neden olmuş, bilim adına dünyada olup bitenlere karşı kayıtsız kalınmaya hatta bir tür alinganlığa girmelerine yol açmıştır.

Özellikle Ortaçağ'da dinî inançlara aykırı olduğu düşüncesiyle bilimsel araştırmalara karşı çıkmış, Vanini ve Bruno gibi düşünürler kilise tarafından fikirleri aykırı bulunarak idam edilmiştir.

Evrenin merkezinin dünya olmadığı, aksine onun güneş sisteminin bir parçası olarak hem kendi etrafında hem de güneş etrafında döndüğünün kanıtlanması başlangıçta hıristiyanlar tarafından kolayca kabul edilebilecek bir durum olmamıştır. Çünkü Hıristi-

yanlık, Yahudiliğin kutsal metinlerini ve orada yer alan kozmolojik doktrinlerin tamamını bünyesine dahil etmiş, dünyanın merkez olduğunu ve yerinden oynatılamayacağına inanmıştı. Halbuki yeni gelişen jeoloji, biyoloji, arkeoloji, antropoloji ve astronomi bilimlerinin bulguları, Tevrat ve İncil'de yer alan din adamlarının görüşlerinden farklı şeyler söylüyordu. Hıristiyanlığın bu katı imancı (fideist) tutumu aydınlanmadan sonra karşı taraftan pozitivizmin oluşmasına neden olmuştur. Pozitivizmin egemen olduğu dönemlerde ise kilise bağınazlığına tepki olarak ve onu aratmayacak bir biçimde bilimsel dogmatizm görülmüş, öncekine benzer bir düşmanlık devam etmiştir.

Hıristiyanlığın bilimsel gelişmelerle karşılaşmış olduğu sıkıntıları genellemek ve bütün dinlerin, örneğin İslâm'ın da aynı şekilde bilimle kavgahı olduğunu iddia etmek tutarlı bir davranış olmayacağıdır. Bütün semitik dinlerin olduğu gibi İslâmiyet'in de birtakım kozmolojik iddiaları bulunmaktadır. Bu iddiaların materyalist görüşlerle problemlî olduğu açıktır. Ancak materyalizmin iddialarının da hâlâ kanıtlanmaya muhtaç olan birer varsayımdır unutulmamalıdır. Dolayısıyla dinlerin ideolojilerle problemlî olmalarını, sanki genel geçer bilimle problemleri varmış gibi göstermeye çalışmak yanlış olacaktır.

İslâmiyet'in bilimle bir sorunu olmadığı gibi onu ibadet seviyesinde değerlendirdiği açıktır. Bunun kanımı da İslâmiyet'in bilime ve bilim adamlarına müdaхale etmemiş olmasıdır. Dinî otoritelerin güçlü olduğu bir zamanda dahi düşünürlerin tipla, astronomiyle, matematikle, müzikle, Yunan felsefesiyle rahat bir biçimde ilgilenmiş olmaları bu durumun bir göstergesidir.

Hıristiyanlık'ta olduğu anamda, İslâmiyet'in Tanrı inancında paradosların bulunmaması da İslâmiyet'le bilim ilişkisini olumlu yönden etkileyen bir diğer faktördür. Bununla birlikte İslâm dündeysinde da zaman zaman bilim-din çatışmasının ortaya çıktığı görülmüştür. Ancak bunun da Tanrı adına hareket ettiklerini söyleyen kişilerin bilimi ilgilendiren konularda dinin ötesine geçerek yargıda bulunmalarından kaynaklandığı kuşkusuzdur.

Bilimsel ateizm denilince çağımızda akla pozitivist ve materyalist teoriler gelmektedir. Bilindiği gibi felsefe tarihinde bu teorilerin temsilcileri daima var olagelmiştir. Doğal olarak bunlara karşı çıkan pek çok düşünür de her zaman bulunmuştur. Bu düşünür-

lerin temel hareket noktası içerisinde yaşadığımız evreni, tecrübe ettiğimiz olayları, kendi kuralları içerisinde harici (doğa üstü) bir kaynağa gereksinim duymadan, olgulardan hareketle anlama ve açıklama teşebbüsüdür. Dahası böyle bir (bilimsel) teşebbüsün yeterli olacağı, her şeyi aydınlatacağı ve insanı mutluluğa ulaştıracığı inancıdır. Bir anlamda insanın kendi kendine yeterli olduğu, yaşamını ve maddeyi biçimlendirmede herhangi bir harici güce ihtiyacı bulunmadığı kanaatidir. Böyle yapıldığı takdirde Tanrı inancı dahil olmak üzere insanda var olan metafizik inancın, moral değerinin ve toplumdaki mevcut geleneksel kabullerin ortadan kalkacağı bekłentisidir.

İlleride de görüleceği gibi bilimsel ateizmin öncüleri olan düşünürler evreni ve yaşamı anlamaya yönelik dine alternatif olan kendilerine özgü varsayımlar ileri sürmüş ve bu varsayımlarını destekleyen bulgular üzerinde durmuşlardır. Genelde de indirmemeli bir tutum içerisinde bulunarak evreni, yaşamı, insanı, hatta insanlık tarihini benimsemiş oldukları varsayımla açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşünürler birtakım genellemelerde bulunmuş ve her şeyi kendi gözlükleriyle görmeye gayret göstermişlerdir. Söz konusu olan bilimsel varsayımların bir kısmı temelde dinle ilgili değilken bilim dışındaki bazı kişilerce zaman zaman dine karşı kullanılmış, din karşısındaki bazı ideojolilerin de ilkeleri haline getirilmiştir.

Modern dönemde bilimi esas alarak ateizmi temellendiren ve teorisini sistemleştirerek bir felsefe halinde sunan en önemli kişi Auguste Comte olmuştur. Comte'un dışında yine bilimi kendine rehber edinen ve bilimsel çalışmalarında mantıksal çözümlemelere yer veren Ayer gibi Viyana çevresi filozofları da yüzümüzde bir tür bilimsel ateizmin öncüleri olarak gözükmüştür. Fikirlerini ele alacağımız Feuerbach, Marx, Nietzsche, Darwin, Freud ve Sartre gibi düşünürler de kendi görüşlerinin yanında sözde bilimsel ateizm teşebbüslerine katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca Marksist felsefenin egemen olduğu çevrelerdeki ateizm biçimine de yine Marksistlerce bilimsel ateizmi adı verilmiştir.

Bilimsel ateizm problemiyle din-bilim arasındaki ilişkiye kısaca değindikten sonra ateizmle ilgili ortaya çıkan ekollere geçebiliriz. Bu ekoller dini ve Tanrı inancını dışarıdan eleştirmiş ve alternatif görüşler ileri sürmüşlerdir, ikinci kısımda ise gelenegi ve kendine has özellikleri bulunan çağdaş İngiliz felsefesindeki tartışmalara göz

atılacak, orada ateizm adına ortaya konan düşünceler ve karşı tezler işlenecektir. Birinci gruptakiler bizlere genel düşünce tarihi açısından bir vizyon sunarken, ikinci grupta yer alan tartışmalar ise daha özel olarak Tanrı inancının belirli bir felsefi çevrede nasıl tahlil edildiğiyle ilgili fikirler verecektir.

### **Materyalizm**

Felsefe tarihinde ilk bilimsel ateizm denemesi olarak materyalist düşünçeyi zikredebiliriz. Eski Yunan'da doğan ve gelişen Epiküros, Lucretius ve Demokritos'un öncülüğünü yaptığı bu ekol, kısaca doğadan hareketle yine doğayı açıklama girişiminde bulunmuş, maddenin ezeliliğini savunmuş, doğa üstü bir alanı ve otoriteyi kabul etmemiştir.

Materyalist düşünce Ortaçağ'da ve Modern dönemde gözüken pek çok ateisti de etkilemiş büyük oranda Marksist düşünçenin de fikri alt yapısını oluşturmuştur. İdealizmin karşısında yer alan bu ekol meşhur temsilcileri arasında Baron D'Holbach, Pierre Gassendi, Ludwig Büchner ve Ernest Haeckel bulunmaktadır.

Maddenin sonsuzluğunu, tek gerçekliğini ve var olan her şeyin kaynağı olduğunu iddia eden materyalizm, madde ötesi ruh ve Tanrı gibi kavramları reddetmiş, metafiziğe ve teolojiye varlık alanı tanımadı, Evrenin işleyişinde gaye ve nihai nedenler gibi konulara yer vermemiştir. Günümüzde ise Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik olan kozmolojik ve teleolojik kanıtlarla mücadele içerisinde bulunmuştur.

Antikçağ'dan beri görülen ve çeşitli biçimlerde günümüze kadar gelen materyalizm genel olarak şu düşünceleri savunmuştur: Madde yaratılmamıştır. Dolayısıyla hiçbir şey yoktan var olmadığı gibi varolan madde de tekrar yok olmayacağındır. Evren, madde ve boşluktan oluşmuştur, sonsuzdur, sınırsızdır. Evrenin ötesi ve dışı gibi alanlardan bahsedilemez. Madde atomlardan oluşmuştur. Sonsuz sayıda atom vardır. Atom tipleri sınırlıdır. Atomlar devamlı sürette hareket halindedir. Atomların hareketlerinin başlangıcı yoktur. Düşüncenin kendisi de bir tür atom hareketidir. Ruh, canlı bir varlığı cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş tinsel (maddi) bir varlıktır. Vücudumuzla birleşen bu arı madde duyumlara olanak tanır. Ölüm de bu birlikteliğin çözülmESİdir. Doğayı yönlendiren herhangi bir doğa üstü güç mevcut değildir.<sup>1</sup>

Yukarıdaki görüşleri yüzünden materyalizm ciddi eleştirilerle karşılaşmış, açıklamakta zorluk çektiği pek çok soruya muhatap olmuştur. Söz gelimi şekilsiz bir maddeden bugünkü evrenin nasıl meydana geldiğini izah edememiş, insanın yaşamı, psikolojisi, inançları, etik değerleri, düşünce gücü ve arzularıyla ilgili olarak sistemli bir felsefe üretememiştir. Evren ve insan'ın varlığıyla ilgili büyük çıkmazlara düşmüş, kendisini belirsizlik içerisinde bulmuştur.

Tanrı'sız bir dünya görüşüne sahip olan materyalizm, idealizmle olan kavgasını ve mücadelesini genellemiş, bütüncül bir yaklaşımla kendi ilkelerinin doğru, başta idealizm olmak üzere metafizigue yer veren diğer görüşlerin yanlış olduğunu iddia etmiş, doğal olarak kendi yanlışlarını veya başkalarının doğrularını görebilme objektifliğini kaybetmiştir. Yaşamda ve insanlık tarihinde olup biten her şeyi de kendi gözlüğüyle görmeye çalışmış, her şeyi materyalist bir anlayışla yorumlamaya çalışmıştır.

Çağımızdaki bilimsel gelişmeler ve özellikle fizik ilminde ortaya atılan yeni varsayımlar da materyalizmin iddialarını büyük ölçüde geçersiz kılmıştır. Bilim adamlarının atom, kuantum ve entropi teorileri, bunların yanında, elektrik (ısı ve ışık), yer çekimi, manyetik alan gibi maddi olmayan varlıkların mevcudiyeti, çok dar bir biçimde her şeyin maddi olduğuna dair açıklamaların gülünçlüğünü ortaya koymuştur.

Maddenin nasıl ve ne şekilde insanı oluşturduğu, onu canlandırdığı, düşünce sahibi ahlaklı bir varlık kıldığı hâlâ materyalizmi tarafından cevaplandırılmış değildir. Bu konuda ileri sürülen ve bilimsellik yüklenen varsayımlar da yeterli sayılamaz. Her türlü laboratuvar şartlarında dahi canlı bir hücrenin kendiliğinden oluşaması, oluşmasının olanaksızlığı, materyalizmin daha işin başında tıkanmasına yol açmış, materyalist düşünürleri varlıklla ilgili zorlama türünden açıklamalara yöneltmiştir.

İnsanın düşünce ve zekasının maddeye indirgenmesi de materyalizmin diğer bir çıkmazı olmuştur. Ayrıca beynin işlevlerinin ve kişinin ruhsal yapısının olduğu kadar, insanın inanç ve ahlaklı değerlerinin de artık sadece maddi bünyeyle açıklanamayacağı herkesçe kabul edilen bir durumdur.

Tarihi çok eskilere giden materyalizmle birlikte, özellikle XVI-II. yüzyılda etkili olmaya başlayan pozitivizm de bilimsellik iddiyasında bulunmuş ve Tanrı inancına karşı çıkmıştır.

### Pozitivizm

Pozitivizm sözcüğü felsefi bir kavram olmanın yanında bilimde, sanatta, edebiyatta ve hukukta belirli bir düşünce biçimini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kavram, bilimi tek geçerli bir bilgi türü olarak gören aynı zamanda mevcut olguları da bilinebilen ve üzerinde inceleme yapılabilecek tek obje olarak kabul eden bir anlayışın ismidir.<sup>2</sup>

Bilimsel bir yöntem ve bu yöntemin felsefeye uygulanması anlamında pozitivizm terimini ilk defa kullanan Saint-Simon olmuştur. Simon XVIII. yüzyılda Fransa'da gerçekleşen devrimden sonra toplumsal yapıyı bilimsel çalışmalar vasıtıyla yeniden düzenlemeyi amaç edinmiş ve bunu da pozitivizm olarak görmüştür. Ona göre toplum, devrimden sonra Ortaçağ'daki yapısından kurtulmuş yeni bir çağda yaşamaya başlamış, eğitim, politika, ahlak ve bilimde de köklü değişiklikler gerçekleşmiştir. Değişen bu topluma, pozitivist esaslarla göre bilimsel bir yöntem çerçevesinde yeniden yön vermek gerekmektedir. Bu amaçla Simon ve arkadaşları metafiziğin dışında kalacağı bilimsel bilgi ve bilimsel yöntem arayışına girmişlerdir.

Simon'un fikirlerini kendisinden sonra Auguste Comte yazmış ve bu çerçevede pozitivizmin gelişmesini sağlamıştır. O da Simon gibi pozitivizmin amacını toplumsal olayları incelemek ve onlara yön vermek olarak açıklamıştır. Comte bilgi anlayışında duyuşları esas almış, doğa konusunda da sadece bilimsel verilere önem verecek pozitivizmi en yüksek bilgi formu olarak kabul etmiştir. Evrimci bir yaklaşımla "uç hal yasası" denilen bir yöntemi kullanmış, bu çerçevede insanlık tarihini teolojik, metafizik ve pozitivist olmak üzere üç döneme ayırmıştır.

Comte'a göre insanlık, doğada cereyan eden olayları teolojik evrede Tanrı ve ruh gibi doğa üstü nedenlerle açıklamıştır. İkinci dönem olan metafiziksel evrede ise doğada olup biten şeylerin arkasında Tanrı gibi doğa üstü güçler aramak yerine doğanın kendisine yönelmiş, olayların nedenlerini soyut bir biçimde de olsa orada aramıştır. Hayal yerine aklını kullanmaya, cevher ve arazlardan söz etmeye başlamıştır. Comte'a göre bu evre de birinci evre gibi önelsiz olmakla beraber kendisiyle teolojik evrenin son bulması ve insanı bilim çağına yaklaştırması açısından anlamlıdır.

Üçüncü dönem olan pozitif evrede ise, insanlık teolojik ilgilerini ve metafiziksel soyutlamaları bir kenara bırakmış, deneyle doğa-

yi anlamaya çalışmıştır. Olayların arkasındaki sebepler için doğa üstü ya da metafiziksel gerekçeler aramak yerine gözlemede bulunarak ya da deney yaparak fenomen dünyasının yasalarını bulmaya yönelmiştir. Comte'a göre yetişkin insanın da yapacağı budur. Bu da pozitif (fiziksel) bilimin takip ettiği yoldur.

Comte'a göre sosyal fizik (yani sosyoloji) bilimi henüz kurulmadığından bu evrenin oluşumu biraz zaman alacaktır. Ancak sonuç itibariyle bu dönem teologinin ve metafiziğin yok olduğu, Tanrı inancının da arkasında yanıtsız bir tek soru bile bırakmadan ortadan kalkacağı bir dönem olacaktır.

Göründüğü gibi Comte üç hal yasasıyla aynı zamanda bir tarih felsefesi kurmuş, insanlığın gelişimini de tarihî evrimin bir sonucu olarak görmüştür.

Simon ve Comte büyük ölçüde çağdaşlarını etkilemiştir. Sözgelimi İngiltere'de J. Bentham ve J. Mill pozitivist felsefenin ilkelelerini sadece doğal ve sosyal bilimlere değil ayrıca insan davranışlarına da uygulamak istemişler ve ahlaklı da bu şekilde açıklamaya çalışmışlardır.

Comte'un ileri sürmüş olduğu düşüncelerle beraber ateizm de kaçınılmaz olarak insanların karşısına çıkmıştır. En önemli sorun da fiziksel bilimlerle Tanrı inancı arasındaki ilişkide doğmuştur. Diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığının bilimsel bir biçimde kanıtlanıp kanıtlanamayacağı sorusu sorulmuştur. Çünkü Comte'a göre bilim çağında elde edilen bilimsel veriler Tanrı inancına kapı aralamamış doğa üstü varlıkların mevcudiyetine ihtimal dahi vermemiştir.

Comte'un düşünceleri bazı çevrelerde etkili olduğu kadar çok ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır. Bu eleştirilere göre Comte'un düşüncelerinin tarihen ne kadar doğru olup olmadığı bir tarafa, şu andaki dünyanın ve insanlığın mevcut durumu dahi onun yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Simon ve Comte'un sosyal pozitivizminin yanında başta fizik ve biyoloji olmak üzere doğa bilimlerini kendine çıkış noktası olarak alan ve "evrimci pozitivizm" denilen bir anlayış daha vardır. Dil ve mantık tahlilini ön planda tutan ve "mantıkçı pozitivizm" olarak adlandırılan ekol de Tanrı inancına ciddi eleştiriler getirmiştir.<sup>3</sup>

## Antropolojik Ateizm

Bazı filozoflar insanın doğasından ve psikolojik yapısından hareketle Tanrı inancının nasıl oluştuğuna ilişkin düşünceler ileri sürmüştür. Bir kısmı bu yöntemle Tanrı' inancını savunmuş ve Tanrı kavramının doğuştan geldiğini söylemiştir. Yine bir kısım düşünürler de bunun aksını iddia ederek, Tanrı inancını insanın doğasından hareketle çırıltımeye çalışmış ve böyle bir inancın yapay olduğunu iddia etmişlerdir. Söz gelimi R. Descartes insanın özünde Tanrı düşüncesinin bulunduğu ve bu düşüncenin de insanın doğasına Tanrı tarafından yerleştirildiğini söylemiştir. Insanda yerleşik olan bu düşünce (mükemmellik kavramı) Descartes'a göre Tanrı'nın var olduğuna dair en güzel bir işaret idi. L.A. Feuerbach ise Tanrı fikrinin insan zihni tarafından yaratıldığını iddia etmiş ve bu kavramın yapay olduğunu söylemiştir.

Antropolojik ateizm tartışmaları Feuerbach'ın söz konusu görüşleri çerçevesinde devam etmiştir. Ayrıca varoluşçuluk akımının önde gelen bazı düşünürlerinin de bu çerçevede ele alınabilecek fikirleri bulunmaktadır. Bunlar arasında Martin Heidegger, Marieau-Ponty, A. Camus ve J. P. Sartre gelmektedir.

### L. A. Feuerbach

Yaşamının ilk dönemlerinde teolojiye ilgi duyan Feuerbach, daha sonra felsefeye yönelmiş Hegel'in düşüncelerine ilgi duymuştur. Ancak Hegel'in idealist panteizmi Feuerbach'ı materyalist bir ateizme götürmüştür. Gençlik yıllarında eğitimini aldığı teoloji ile felsefe arasındaki tercihini felsefeden yana kullanan Feuerbach felsefeyi de insan için düşünmüştür, dinde her şeyin Tanrı merkezli düşünülmesi ve O'ndan hareket edilerek açıklanması anlayışını reddetmiştir. O, bir tür antropolojik felsefe kurmayı amaçlamış, insan için ilk objenin yine insanın kendisi olduğunu söylemiştir. Antropolojiden hareketle de teolojiyi açıklamaya çalışmıştır.

1841 yılında *The Essence of Christianity* adlı meşhur eseri yayımlanan Feuerbach ateizm anlayışını şöyle açıklamıştır: "Tanrı benim ilk düşüncem idi. İlk olarak akıl oldu. Üçüncü ve en son düşüncem ise insandır"<sup>4</sup> Antropolojiden hareketle teolojiyi açıklamaya çalışan Feuerbach'a göre filozoflar sadece dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır. Ancak ona göre söz konusu olan şey dünyayı yorumlamaktan çok değiştirmek olacaktır.

Feuerbach'a göre Tanrı, insanın kişileşmiş ve yüceltilmiş doğasından başka bir şey değildir. Tanrı kavramı da insan aklının kendi doğasını dışarıya yansıtması sonucu oluşmuştur. Bir anlamda insan Tanrı'yi kendi suretinde yaratmıştır. Feuerbach'a göre esas olan insanın kendisi ve kendi varlığıdır. Ona göre insanın Tanrı'nın varlığına inanması, bir anlamda kendi benliğini yalanlaması, özüne yabancılışması ve fakirleşmesi anlamına gelecektir. Çünkü bu durumda insan kendi değerlerini bir başkasına vermektedir.<sup>5</sup>

Feuerbach'in temelde Hıristiyanlığı hedef alan düşünceleri yaşadığı dönemde oldukça etkili olmuş başta Marx ve Freud olmak üzere pek çok düşünürü derinden etkilemiştir. Onun düşüncelerinde materyalizmin ve yaşadığı kültürün derin etkileri bulunmaktadır.

### **Feuerbach Eleştirisi**

Insan figürlerinin bolca kullanıldığı hıristiyan bir dünyada Tanrı inancıyla insan doğası arasındaki yakın ilişkiyi görmek zor olmasa gerekir. Çünkü böyle bir çevrede "Tanrı", zaten "baba" olarak, "İsa" ise "oğul" olarak sembolize edilmektedir. Kilise çevrelerinde aslı teizm olmasına rağmen bir tür antropomorfizm anlayışı zaten görülmüştür. Feuerbach'in dinî inanca itirazları da esas itibariyle Batı kültürünün ve Hıristiyanlığın problemidir.

Feuerbach'in düşünceleri hıristiyan bir dünyada ateistler için anlamlı olabilir. Ancak dünyanın diğer bölgelerinde aynı etkiyi göstermesi zordur. Feurbach'a göre insan kendi niteliklerini Tanrı'ya atfederek bir anlamda varlığını yüceltiyordu. Halbuki teistik Tanrı inancına baktığımızda Tanrı'nın nitelikleriyle insanın özellikleri arasında bir uçurum bulunmaktadır. Öyle ki insanı olan her şey, kutsalın dışında kalmakta ilahî olan her şey de insanın çok uzakında bulunmaktadır. Zaten ilahî olan şeyin insanlaştırılması veya insanı olan bir şeyin ilahlaştırılması da İslâm'ın en çok karşı çaktığı bir husustur.

Antropolojik tanrı anlayışının olmadığı yerde antropolojik bir ateizmden söz etmek zordur. İslâmiyet'e göre insan Tanrı'yi kendi biçiminde göremez, O'nu kendisi gibi düşünmez. Çünkü insan biçiminde olan veya nitelikleri insana benzeyen bir varlık Tanrı olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın insan düşüncesi tarafından ortaya konduğu biçimindeki bir itiraz İslâmiyet'i bağlamaz. Hıristiyanların Tanrı'yi tanımlarken O'nu baba ve oğul gibi terimlerle adlandırma-

ları Feuerbach'a bu eleştiri imkanını tanımiş olabilir. Ancak bu eleştiriler İslâm dini için bir anlam ifade etmemektedir.

Feuerbach'ın Hristiyanlığa ve Tanrı kavramına karşı yönelttiği eleştiriler Marx tarafından da benimsenmiştir. Hatta Marx, Tanrı kavramıyla yeterince ilgilenmemiş olmasını da bu işi daha önceden zaten Feuerbach'ın yapmasına bağlamıştır. Dolayısıyla Marx, Feuerbach'ın bıraktığı yerden işe başlamış birey yerine toplumsal yapıyla ilgilenmiş, siyasi ve ekonomik yapıyı yeniden düzenlemek için çalışmalara başlamış bu süreçte de dinin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmüştür.

### Sosyopolitik Ateizm

Ateizm bazı dönemlerde toplumsal yapıdan hareketle ön plana çıkarılmış ve temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede toplumun yapısı, kültürü, değerleri ve bireylerin konumları ele alınmış ve tahlil edilmiştir. Ayrıca mevcut dinin fonksiyonu, bireysel ve toplumsal düzeydeki etkileri de göz önünde bulundurularak birtakım sonuçlara varılmıştır. Son iki asırda bir kısım düşünürler toplumsal şartları tekrar gözden geçirmiştir ve köklü değişiklikler yapmayı ve toplumu yeniden biçimlendirmeyi düşünmüştür.

Materyalist ve pozitivist düşünürler için toplumu tekrar yapılandırma sürecinde en büyük engel din olmuştur. Bu amaçla Tanrı kavramı başta olmak üzere bütün dini inançlar birtakım teorik gerekçeler ileri sürerek yanlış kabul edilmiş ve ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Ancak toplumsal düzlemden dinin ortadan kaldırılması mümkün olmamıştır. Bu konu etrafında dünyanın çeşitli yerlerinde görülen fikri çatışmalar yüzyılımızın sonuna doğru hızını yitirmiştir, dışa kapalı birkaç yer hariç toplumlarda ilimli bir liberalizme (inanç, düşünce ve mülkiyet serbestliğine) geçiş eğiliği görülmüştür.

Daha önce de ele alındığı gibi bilimsel gelişmeler işığında toplumu yeniden yapılandırmayı düşünen bir kısım düşünürler pozitivizmi öne çıkarmışlardır. Söz gelimi pozitivist bir düşünür olan sosyolog Emile Durkheim dini sosyal bir olay olarak tanımlamış, Tanrı düşüncesini de toplum tarafından uydurulmuş hayali bir kavram olarak görmüştür. İnsanın korktuğu ya da ümit beslediği Tanrı'nın, kendisini saran toplum çerçevesinden başka bir şey olma-

dığını belirtmiştir. Durkheim Tanrı kavramını da kilisenin yaptırırmak güç ve işlevini gösteren bir simbol olarak ifade etmiştir.<sup>6</sup>

Dinin toplumsal bir olay olduğunu sadece Durkheim söylememiştir. Değişik biçimlerde de aynı kanaatler çeşitli düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Böyle bir kanaat genelleştirilerek tarihe de aynı gözle bakılmıştır. Bu çerçevede en çok konuşulan ve tartışılan kişi ise Karl Marx olmuştur. XIX. yüzyıl sonlarına doğru pozitivizmin yanında Marksizm'in kitleleri etkilediği ve teorik bir düzeyde yetinmeyeip, pratikte de dünyanın değişik yerlerinde hareketlenmelerine yol açtığı görülmüştür.

### K. Marx

Marx küçüklüğünden itibaren, yahudi asıllı olmasına rağmen, hıristiyan değerlerine göre büyütülmüştür. Doktora tezini ünlü materyalist filozoflar Epikür ve Demokritos üzerine hazırlamıştır. Yine diğer bir materyalist düşünür olan Feuerbach'ın etkisiyle Hegel idealizmini reddetmiş daha sonraları, Berlin'de katılmış olduğu Genç Hegelciler çevresinde ateist olmuştur.<sup>7</sup> Feuerbach gibi o da dini reddetmiştir. Ancak Marx'ın üzerinde durduğu öncelikli nokta dinin inanç veya Tanrı kavramı değildir. O daha çok XIX. yüzyıl Avrupası'nda burjuva ve kapitalizmin egemenliği altında yaşayan toplumda dinin rolünü sorgulamıştır.

Marx doktora tezinde her ne kadar Schelling'in teizm anlayışına ve Hegel'in Tanrı kavramına eleştiriler yöneltmişse de din ve Tanrı eleştirisine fazla vakit ayırmayı zaman israfı olarak görmüştür. Çünkü ona göre bu işi daha önceden Feuerbach yapmıştır. Marx'a göre Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen kanıtlar da zaten insanların kendi bilincinin varlığı hakkındaki kanıtlar ya da mantık açıklandımlarıdır.<sup>8</sup> Dolayısıyla din eleştirisi politik eleştirilerle devam ettilirmeli daha sonra da felsefi zemini hazır olan pratik devrim gerçekleştirmelidir. Tarihin görevi bu dünyanın gerçekliğini kurmakta. Felsefeyin görevi ise kutsallık maskesine bürünen insanın kendisine yabancılışmış doğasını kurtarmak ve geri getirmektir.<sup>9</sup>

Marx'ın fikirlerinin felsefi yanı olmakla birlikte ekonomik, politik ve tarihsel boyutları daha ön planda olmuştur. Sanayi devrimiyle birlikte oluşan burjuva egemenliğine son verip proletarya (işçi) iktidarına amaçlayan Marx'a göre toplum açısından en önemli

olan şey o toplumun hayatıyetini ne şekilde devam ettireceği konuşudur. Bu da insanların doğayla ve birbirleriyle olan ilişki biçimini belirlemektedir. İnsanlar yaşayabilmek ve ayakta kalabilmek için çalışmak ve üretmek zorundadırlar. Üretmek için de üretim araçlarına gereksinim olacaktır. Üretim araçları da çeşitli gerekçeler yüzünden değişimekte veya bir sınıfın egemenliği altına girebilmektedir. Üretim araçlarının değişimini insanların yaşam biçimlerini ve bireylerin birbirleriyle olan ilişki biçimlerini de değiştirmekte, bundan sınıfların örgütlenme biçimleri de etkilenmektedir. Marx'a göre üretim araçları toplumun bütününde değil de bir kesiminin elinde bulunduğu için, o toplumda sınıf çıkarları çatışması kaçınılmaz olacaktır. Doğrusu dünya tarihi de sınıf çatışmalarının tarihi olmuştur. Bu durumun devrime yani komünizme kadar süremesi doğaldır. Ancak hiçbir sınıf üretim araçlarını elinden kolayca bırakmayacaktır. Dolayısıyla komünizmin kurulmasının tek yolu da var olan düzenin zorla yıkılmasıdır.

Marx'a göre toplumda var olan ve üst yapı denilen, ideoloji, din, felsefe, sanat, ahlak ve hukuk sistemleri de bu temel üzerinde yani üretim gücünü elinde bulunduran sınıfların çıkar çatışmasından oluşmuştur. Marx'a göre Tanrı'nın varlığını savunmak da bir yerde burjuvaziye hizmet etmek demektir. Devrimin gerçekleşmesi ve bir proletér iktidarın oluşabilmesi için de Tanrı'nın varlığı dahil bütün dini değerlerin yıkılması ve ortadan kaldırılması gerekecektir.

Marx'a göre insan, kendine yabancılasmış bir durumda mutsuz ve ümitsiz bir biçimde yaşamaktadır. Dolayısıyla onun niçin yabancılaştiği anlaşılmalı ve bu sayede mutluluğu sağlanmalıdır. İnsanın en iyi anlaşıldığı yer de içerisinde yaşadığı toplumdur. Marx'a göre insandaki din bilincini toplum yaratmaktadır. Toplumdaki din de insanın dikkatini bu dünyadan başka yerlere çekmektedir, insanı etkisiz hale getirerek pasifize eden din, onu mutlu kılmak yerine birtakım yanılıqlarla uyutmaktadır. Dolayısıyla din, toplumun afyonudur.<sup>10</sup>

Marx'a göre din insanın çektiği acıların bir tesellisidir. Kendi kendini avutmasıdır. Sosyopsikolojik bir konumda insanın bastırılmış doğasının bir iç çekmesidir. Bu duruma karşı sadece teorik protestolar yapmak etkisiz kalacaktır. Dolayısıyla pratik önlemler de alınmalıdır. Her şeyden önce gerçek mutluluğun gerekleri yerine getirilmeli, özel mülkiyetin ve sınıf çatışmalarının olmadığı bir

toplum (sosyalizm) düzeni kurulmalıdır. Bu sayede din de kayboldacaktır. Sosyal ve politik açıdan insanların özgürlüğü mutlaka sağlanmalıdır. Aksi takdirde onlara dinlerini terk etmelerini söylemenin de bir anlamı olmayacağıdır. Çünkü önemli olan şey sosyal yaşamda dinin kaynaklarını kurutmaktır.<sup>11</sup> Bu sayede insanları yanılıguya sevk eden durumları ortadan kalkacaktır.

Marx'a göre din eleştirisinin amacı sonuc itibarıyle insana en yüce değerin yine kendisi olduğunu öğretmek olacaktır. Böylelikle insan kendisiyle tanışacak, dışındaki varlıklarla değil, içindekilerle hesaplaşacaktır. Dışarıdaki din veya din adamlarıyla değil, içindeki din ve dindarlık duygusuyla savaşacaktır.<sup>12</sup> Dolayısıyla din bilinci veya din gereksinimi, özgürlüğünü elde ettiği anda insanda yok olacaktır.

Marx Tanrı kavramına eleştiriler yöneltmişse de detaylı bir biçimde vakit ayırmayı zamanı israfı olarak görmüştür. Ona göre şuna kadar yapılan din eleştirisi, politik eleştirilerle devam ettirilmeli daha sonra da felsefi zemini hazır olan pratik devrim gerçekleştirmelidir. Tarihin görevi ona göre bu dünyanın gerçekliğini kurmaktadır. Felsefenin görevi ise kutsallık maskesine bürünen insanın yabancılasmış doğasını kurtarmak ve geri getirmektir.<sup>13</sup> Bu da dünyayı yeniden yorumlamakla değil onu farklı kılmakla gerçekleşir.<sup>14</sup>

Göründüğü gibi Marx yabancılasmaya yol açtığı gereklisiyle dini ve dini kurumları reddetmiştir. Bir anlamda ateizmini de bu şekilde temellendirmiştir. Ancak yukarıdaki düşüncelerine rağmen bazan Marx'ın esas amacının ateizm olmadığı söylenmiştir. Bu yaklaşımı göre Marx'ın asıl hedefi burjuvaya hizmet eden ve insanları burjuvaya itaata sevk ederek onları pasifize eden dinin (kilise) ortadan kaldırılmasıdır. Bu çerçevede Marx'ın ateizminin geneliksel Hıristiyanlığın insanlaştırılmış, üstün bir insan görünümü verilmiş olan Tanrı anlayışına karşı çıkmak olduğu söylenmiş bir anlamda Marx'ın asıl amacının yüce bir gücü reddetmek olmadığı ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

Marx'ın buraya kadar ana hatlarıyla verdigimiz düşünceleri XIX ve XX. yüzyıllarda büyük yankı uyandırmış, gerek teorik ve gerekse pratik olarak derin tartışmalara yol açmıştır. Çok güçlü savunucuları olduğu gibi içерiden veya dışarıdan da çok ciddi karşıtları olmuştur.

Yüzyılımızın derinden sarsan ve dünyanın bazı bölgelerinde kiteleri peşinden sürükleyen Marx, bazan bir düşünür, bazan bir devrimci bazan da tabula stırınları bir ideolog konumunda görülmüştür. Ne var ki etkisi uzun sürmemiş ve günümüzde iyice zayıflamıştır. Bunun arkasında yapılan sosyal ve politik eleştiriler bulunduğu gibi dünyanın değişen şartları da önemli bir rol oynamıştır. Ancak iki şeyin açıkça ortaya çıktığı görülmüştür. Birincisi hangi amaçla olursa olsun insan unsurunu göz önünde bulundurmayan inançların veya ateist ideolojilerin yaptıkları dayatmalarla hayatı zehir ettikleridir. İkincisi ise din olgusunun ve tanrı inancının bütün kısıtlamalara ve yasaklamalara rağmen ortadan kaldırılamayışıdır.

Karl Marx'ın fikirleri ne doğrudan teizmi ve ne de teistik argümanları hedef almıştır. Kaldı ki Marx'ın kurmayı hedeflediği sistemin karşıtı da teizm degildir. Böyle bir karşılık aranacak olursak doğal olarak ekonomik bir sistem olarak ancak kapitalizmden söz edilebilir. Halbuki teizm felsefi bir ekol olarak ne Marksist düşüncenin ne de kapitalizmin tarafında yer almıştır. Dolayısıyla teizm birbirine karşı olan bu iki sistemin tartışmalarına girmediği gibi muhatapları da olmamıştır.

Teizmin kendine özgü kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve etik değerleri bulunmaktadır. Teizm açısından önemli olan şeyler de bu değerlerle ilgili söylenenlerdir. Marksizm'in bu değerlerle aynı düşüncede olduğu söylenemez. Hatta diyalektik materyalizmi savunan Marksist anlayışın teizmle taban tabana zıt olduğu da göze den uzak tutulmamalıdır. Ancak sosyopolitik açıdan Marx'ın düşünceleri ve itirazları da ilk planda teizmin üzerinde duracağı şeyler değildir.

Toplumu yeniden yapılandırmaya çalışıp kapitalist sisteme eleştiri getirirken Marksizm'in ortaya atmış olduğu pek çok düşünce doğal olarak ateizmin işine gelmiştir. Dolayısıyla zaman zaman ateizm ile Marksizm arasında yakın bir ilişkinin kurulduğu ve iş birliğine gidildiği görülmektedir. Şu ana kadar bizi ilgilendiren yer de burasıdır. Yani birtakım ekonomik ve tarihsel gerekçelerle ve yanlış bir örnekten hareket ederek bütün dinlerin de haksız bir biçimde itham edilmesidir.

XIX. yüzyılın sonuna doğru bazı toplumlar ileri sürülen pozitivist ilkeler çerçevesinde farklı yaşam tarzlarına zorlanmış, özlerinde değişim geçirmek durumunda bırakılmışlardır. Aydınlanma dö-

nemine kadar geri giden yeniden şekillenme hareketlerinin modernleşmeyle birlikte hız kazandığı da görülmektedir. Bu değişim sürecinin ilk yıllarda kilise bağınazlığına tepki olarak ortaya çıkan inançsızlık, pozitivizm hatta bir yerde materyalizm bazı toplumlar da modernleşmenin ayrılmaz bir parçasıymış gibi takdim edilmişdir. Halbuki Aydınlanmanın ve modernleşmenin inançsızlığı zorunlu olarak ileri sürmediği, modernleşme sürecindeki bireylerin de kiliseden, dogmatizmden veya bağınazlıktan kaçarken dinsizlige kapılmak durumunda olmadığı günümüzde açıkça ortaya çıkmıştır. Aydınlanmanın arka planında yer aldığı söylenen Descartes ve Kant gibi filozofların ateist olmadıkları düşünülürse böyle bir ilerlemenin özünde Tanrı inancını bir tarafa bırakmak olmadığı daha iyi görülecektir. Pozitivizmin etkisiyle modernleşmeyi bilinçli bir biçimde inançsızlık olarak gören veya gösterenlerin yanlışmış oldukları da yüzyılımızın sonuna doğru açıkça ortaya çıkmıştır.

Her şeye rağmen modernleşmeyle birlikte son iki asırdır çeşitli bilim dallarında birden fazla varsayımlar ortaya atılmış, teizmi doğrudan ilgilendiren alternatif ilkeler ileri sürülmüştür. Şu ana kadar görüldüğü gibi pozitivizm, mantıkçı pozitivizm, materyalizm, Marksizm vb. ekoller bu çerçevede tezler ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla eleştirmenler öncelikle Marksist teori bazında işe başlamışlar sözde bilimsel olan ve genellenen bu varsayımları sorgulamışlardır.

### Marks Eleştirisi

Sosyopolitik ateizmin öncüsü olan Marx'a yapılan eleştirilere burada yer vermek yararlı olacaktır. Bu eleştirilerin birçoğunuñ hâlâ Marksist olan ya da Marksizm'den ayrılan düşünürlerden gelmiş olması konuya ayrı bir renk katmaktadır.<sup>16</sup>

1. Ideal ve ütopik olan bir projeyle toplumu tek bir varlık gibi ele alıp yeni baştan şekillendirme gayretleri daima sıkıntı doğmuştur. Marksizmin yaptığı da budur. Özellikle Karl Popper'in dile getirdiği bu düşünceye göre ilahlaştırılan (holistic) ideal projeler yaşama geçirilme sürecinde direnmeye karşılaşmıştır. Çünkü bu tür girişimler insanın beklenmeyen bilinc dışı hareketlerini hesaba katmamışlardır. Ayrıca bu ideolojiler toplumdan gelebilecek eleştirilere de açık degillerdir. Amaçlarına ulaşmak ve toplumu kontrol altında tutmak için zorlayıcı önlemler alarak hayatıyetlerini devam

ettirme durumunda kalmışlardır. Bu durumda da toplum üzerinde baskı kuran otoriter yönetimlerin varlığı kaçınılmaz olmuştur.

Hangi gerekçeyle olursa olsun toplumlari değerlerine, alışkanlıklarına, özlerine ve davranış biçimlerine bakmadan değiştirmeye çalışmak, gerektiğinde de zora başvurmak doğru bir yöntem değildir. İnsanları düşünmeyen, akletmeyen ve hissetmeyen bir canlıyı ğını olarak düşünüp onaylarını almadan bünyelerini değiştirme gayretinde bulunmak doğal olmayacaktır. Batı toplumunun bazı sosyal sıkıntılarını dünyanın diğer toplumlarına genellemek ve oradarda benzeri yapılanmalara gitmeye çalışmak tutarlı bir iş değildir. Dolayısıyla bazı teoriler ve büyük idealler pratiğe geçirilirken insan unsuru da göz önünde bulundurulmalı, getirilen veya dayatılan yeni şeyler toplumun özüne, yapısına ve moral değerlerine aykırı olmamalıdır.

Tarihe ve tarihte olup biten her şeye insanların kendi gözlüğüyle bakması ve öylece değerlendirmesi bir yere kadar normaldir. Ancak böyle bir durumda subjektif olunacağının ve yanılma ihtimalinin bulunacağının akıldan çıkarılmaması gereklidir. Çünkü insanlık tecrübe bazı ideolojilerin yaptığı gibi tek bir teoriyle açıklanabilecek kadar sağlaması gereklidir. Popper'in dediği gibi düşünürler toplumla ilgili iddialarında her zaman yanlışlanma riski olan teorilerini kolayca genellemekten ve uygulanmasını istemekten kaçınmalıdır. Teorilerini destekleyen verileri değerlendirirken aynı zamanda onları yanlışlayan veya desteklemeyen olayları da göz önünde mutlaka bulundurmalidırlar.

2. Marx, komünist devrimin gerçekleşmesinden sonra sınıf çatışmalarının ve toplumdaki eşitsizliğin olmayacağılığını öngörmüştü. Ancak dünyanın değişik yerlerinde yaşananlar bunun böyle olmadığını göstermiştir. Hatta devrimle beraber yeni bir sınıf ve bu sınıfın burjuvaziyi aratmayacak bir biçimde halkın üzerinde üstünlüğü söz konusu olmuştur. Eşitlik ve özgürlük için kan akıtmaya pahasına yapılan devrim sonrasında bazı insanlar diğerlerinden "daha eşit" ve "daha özgür" hale gelmiştir. En çok ezilen de yine fakir ve emekçi kesim olmuş, burjuvazinin yerini proletarya adına hareket edenler almıştır.

3. Özgürlük ilkesine rağmen Marksist devrimin gerçekleştiği yerlerde mutlaklıyetçi, dayatmacı, totaliter yönetimler kurulmuş, insanların yaşam biçimlerine ve ihançlarına müdahale edilmiş özgür-

lükler kısıtlanmıştır. İşçi sınıfının baş kaldırışıyla yaratılan anarşî ortamından sonra proletér iktidar amaçlanırken, işçiler dahil toplumun büyük kesiminin ezildiği polis devletleri kurulmuştur.

4. Ekonomisi gelişmiş, ileri endüstri ülkelerinde gerçekleşmesi beklenen devrim, Marx'ın beklenenlerinin aksine geri kalmış yerlerde, Doğu Avrupa, Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerinde gerçekleşmiştir. Bu gerçekte de Marksizmin sadece yoksul insanların üzerinde etkili olduğunu ve onların duygularını sömürdüğünü göstermektedir.

5. Çatımasız bir toplum vaadiyle hedefe ulaşmak için şiddet dahil her türlü yolu mubah gören bazı Marksist teorisyenler, oluşturan şiddet ortamında masum insanların kanının aktığını elbette görmüşlerdir. Acaba toplumsal yapıyı kökten değiştirmek için yapılan mücadelede insanın onuru açısından kazanılan şeylerle kaybedilenler nelerdir? Bu konuda Marksçı filozoflar özelestiri yapmışlar mıdır? Marksizm dahil olmak üzere uğrunda insanların mağdur olduğu veya binlerce çocuğun göz yaşı döktüğü ideolojiler her şyeden daha mı değerlidir?

6. Marksizm'e göre Hristiyanlık burjuvaziye hizmet etmiş ve dolayısıyla ortadan kaldırılması gerekmisti. Ancak dini ortadan kaldırmayı hedefleyen Marksizm'in kendisi de bir din haline getirilerek kurumsallaştırılmış ve yayılmaya çalışılmıştır. Marksist ideolojinin ileri gelenleri de kutsanmış ve insanlardan mutlak itaat istenmiştir.

Bir din haline gelen Marksizm diğer dinler gibi kurallar ve yaptırımlar koymuştur. Marksist teori fetiş duruma getirilmiş, gerek toplum ve gerekse birey üzerinde yargılama ve koğuşturma daha ağır bir biçimde uygulanmıştır. Diğer dinlerin insanlara tanımiş olduğu inanç ve mülkiyet özgürlüğü yine özgürlük adına insanların elinden alınmıştır. Dolayısıyla Marksist sistemde özgürlük idealı devrim sonrası bir tür toplumsal kölelige dönüşmüştür.

7. Marksizm'de bireysel özgürlüğün yanı sıra mülkiyet hakkı da bastırılmıştır. İnsanın duyu, bilinç, inanç, kültür ve moral yönleri maddî imkanlarına indirgenerek görmezlikten gelinmiştir. İnsan, toplum içerisinde kişiliği ve kendine özgü yaşamı bulunmayan buna karşın sadece emekçi olarak değerlendirilen ruhsuz bir robot gibi düşünülmüştür. Yaşamında dramatik veya trajik sorunlarla başbaşa kalan bir insana yardımcı olunmamış, ümitsizliği giderilememiştir.

8. Marksizmin ahlakla ilişkisi de sorgulanmış ve şu sorular yöneltilmiştir: Marksizm ortaya ahlakı bir sistem koymuş mudur ya da Marksist bir ahlaktan söz edilebilir mi? Proleter hUMANİZM nereye kadar ihtiyaçları gidermiştir? Dillerden düşürülmeyen “Birimiz hepimiz ve hepimiz birimiz için” ilkesi gerçekten uygulanabilmiş midir? Yoksa bunlar sadece devrime kadar işçileri kullanmak için ileri sürülmüş bir aldatmaca mıdır? Ayrıca insanların insanca yaşamalarına katkıda bulunan moral değerler konusunda Marksizm neler söylemiştir?

9. Marksizmin insanlığı burjuva ve proletarya gibi ayırma tabi tutması ne derece doğrudur. Bu ayırım insanlık tecrübesine uygun mudur? Bütün toplumlardaki yapılanma gerçekten böyle midir? Söz gelimi Marksizm'e kadar yaşayan topluluklar sınıf çatışmaları yaşamış mıdır? Bünyelerinde sınıf çatışmalarına izin vermeyen, gererek toplumun ve gerekse bireyin hakkının korunduğu topluluklar olmamış mıdır? Sadece Marx mı bu problemi görmüştür? Marksizm'den önce insanlık var olmamış, haklarını korumamış ve sómürye karşı çıkmamış mıdır?

10. Marksizm'in iddia ettiği gibi din gerçekten burjuvazinin tarafını mı tutmuştur? Yoksa o toplumda haksızlığa, adaletsizlige ve zulme uğramışların (ezilen, hor görülen, emeğin karşılığını alamayanlar) tarafında mı yer almıştır? En azından monoteist (Tanrı'nın birligini, toplumda adaleti, eşitliği ve merhameti esas alan) dinler için konuşulacak olunursa, bu dinlerin ilk müntesiplerinin kimler olduğu tesbit edilmiş midir? Buna karşılık menfaatlarını korumak ve zenginliklerini devam ettirmek için peygamberlerle uğraşan, onlara mal mülk ya da çeşitli zenginlikler vaad ederek kandırırmaya çalışanların kimler olduğu araştırılmış mıdır?

11. Marksizmin ileri sürdüğü insanın Tanrı inancıyla, yabancılaşması ve köleleşmesi durumu belki Yunan efsanelerine bakıldığından (Zeus ile Prometheus arasındaki ilişkide olduğu gibi) görülecektir. Ancak aşkin Tanrı kavramına inanmakla, insanın kendisini gerçekleştirmesi, yabancılaşmaktan kurtulması ve dahası dünyaya egemen olması arasında olumsuz bir ilişki görmek mümkün değildir. Böyle yapıldığı takdirde bu, teizmin Tanrı inancıyla, dünyada görülen putperest anlayışları veya tanrılaşmış otoriteleri birbirine karıştırmak olacaktır.

İnsanda aşkin bir Tanrı'ya karşı esaslı bir eğilim söz konusu ise bu bir anlamda insanın dini boyutlarda da kendisini tanıma ve far-

kında olma arzusunu göstermiştir. İnsandaki bu eğilimin bastırılması, engellenmesi ve köretilmesi de insanın kendisini gerçekleştirmeye sürecine müdahale etmek olacaktır.

Dini kurumların ve ruhban sınıfının göstermiş olduğu bazı olumsuzlukları bir kenara bırakırsak dinler insana en azından teorik ve pratik özgürlük vermiş ve yaşamına müdahale etmemiştir. Ancak dünyevi tanrılar insanın her an eylemlerini, düşüncelerini, inançlarını hatta özel yaşamlarını dahi kontrol etmiş ve baskı altın-dat tutmuşlardır. Dolayısıyla Marksizm'in insanın köleleştirilmesi konusunda problem edindiği Tanrı, teizmin aşkin ve yaratıcı Tanrı'sı olmasa gerekir.

12. Marksist tarih anlayışının ciddi kusurları söz konusudur. Sözgelimi Marksistler İslâm tarihiyle ilgili olayları kendi şartları içe-risinde anlamak ve anlatmak yerine bütün olup biteni dışarıdan kendi gözlükleriyle görmeye çalışmış ve bu çerçevede subjektif değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İslâm tarihinde görülen ve başta Peygamber'in kişiliğinde ortaya çıkan erdemli ve bilge tutumlar görmezlikten gelinmiştir. Günlük yaşamındaki ilişkiler, insanlar arasındaki olağan problemler, komşuluk ilişkileri, kişilerin alışkanlıklarını, değerleri ve inançları yaşamın doğal akışı içerisindeki her şey Marksizm'in materyalist tarih anlayışıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Olumlu yönler, iyilik ve güzellikler bilinçli bir biçimde göz ardı edilmiş buna karşın insan unsurundan dolayı ortaya çıkan olumsuzluklar abartılmış ve koskoca bir medeniyet karalanmaya çalışılmıştır.

## **Psikanalitik Ateizm**

Modern dönemde başta Sigmund Freud olmak üzere bazı ruh bilimciler insanın psikolojik yapısından hareketle Tanrı inancıyla ilgili olarak birtakım olumsuz hükümlere varmış ve bu hükümlerini de genellemiştir. Daha önce görülen Feuerbach ve Marx gibi düşünürler de din konusunda indirgemeci bir tutum takınmış, psikanaliz yöntemini kullanarak Tanrı inancını çürütmeye çalışmışlardır.

### **S. Freud**

Tanrı inancını psikolojik olarak çürüttüğü söylenen Freud'ün düşünceleri XX. yüzyılda büyük ilgi görmüş hatta bazı çevrelerde kanıtlanmış bilimsel yasa gibi değerlendirilmiştir. Din konusunda-

ki eleştirilerini özellikle *The Future of An Illusion* ve *Civilization And Its Discontents* adlı eserlerinde açıklamıştır. Freud psikanaliz yönemini kullanarak ateizmini temellendirmeye çalışmış ve yanılma teorisi üzerinde durmuştur. Marks'ın "afyon teorisi" gibi Freud'ün "yanılma teorisi" de Feuerbach'ın "yansıtma teorisine" dayanmaktadır.<sup>17</sup> Ancak daha önceki düşünürler gibi Freud da ciddi bir biçimde eleştirlenmiştir.

Hastaları üzerindeki psikolojik rahatsızlıklarını inceleyen Freud, bu sorunların kaynağında toplumun, mevcut kanunların, aile büyüklerinin ve dinin baskısı olduğunu ileri sürmüştür. Freud'e göre bireyin istekleri bu baskular sonucunda gerçekleşmemekte, bastırılmakta ve bilinç altına itilmektedir. Bilinç altına itilen ve tatmin edilemeyen arzu ve istekler de insan bünyesinde birtakım rahatsızlıklara yol açmaktadır. Freud bu noktada fert üzerindeki baskıların kaldırılmasını ve cinsel içgüdülerin serbest bırakılmasını istemiştir.

Freud'e göre bütün dinî doktrinler, insanın arzularından kaynaklanan ve gerçekleşmesi imkansız olan hayali birer "yanılıgı"dır.<sup>18</sup> İnsanlığın en eski ve en güçlü "arzusu" olan<sup>19</sup> din de yine insanın evrensel nevrozu, çocuksu ve nörotik bir yanılıgıdır.<sup>20</sup>

Freud'e göre filozoflar Tanrı teriminin sınırını taşırımsız onu sotut bir kavram haline getirmiştir. Ancak bu kavram da gölge bir kavramdır.<sup>21</sup> Halbuki Tanrı düşüncesi Freud'a göre çocuktaki baba imajının yükseltilmiş bir yansımasıdır.<sup>22</sup> Çocuktaki korunma duygusu yaşamı boyunca devam etmektedir. Yaşamda karşılaşılan zorluklar da böyle bir korunma ihtiyacını çocuğun zihnine yerleştirmektedir. Dolayısıyla Tanrı düşüncesi de insanın, çocukluk döneminde karşı karşıya kalmış olduğu zorluklar karşısında geliştirdiği zihinsel bir savunma mekanizmasından kaynaklanmıştır.<sup>23</sup>

Freud'e göre din yüzyıllardır insanların hizmetinde olmasına rağmen onları mutlu edememiş ve acılarını dindirememiştir. Onları korku içerisinde bırakarak yaşam değerlerini baskı altına almış ve gerçek dünya görüşlerini bozmuştur. Dinsel uygarlık da insanları tatmin edememiştir. Dolayısıyla bu uygarlıktan hoşnut olmayan modern insan, bu boyunduruktan kurtulmak istemektedir.<sup>24</sup> İnsanlık büyüp gelişikçe hayali varlıkların yardımına ihtiyaç duyacak ve ilerleyecektir.<sup>25</sup>

### Freud Eleştirisi

Freud'ün Tanrı inancının nasıl oluştuğuna dair düşünceleri bazı çevreler için oldukça cazip gelmiş ve her firsatta dile getirilmişdir. Ancak Freud'ün düşünceleri de sonuç itibarıyle bir varsayımdır. Sınırlı sayılabilecek bir gözlem ve tesbit neticesinde bu tür görüşlere varılmıştır. İçerisinde doğru veya yanlış olabilecek noktaların bulunması da tabiidir.

Freud'ün günlük yaşamında duygusal, agresif, değişken mizaçlı ve bunalımlı tutumu fikirleri hakkında ki kuşkulara neden olmuştur. Ayrıca Freud'ün düşüncelerinin objektif bulgular olduğu konusunda da ciddi tereddütler bulunmaktadır. Söz gelimi Onun yaşadığı dönemde revaçta olan akımlardan istifade ettiği, bazı düşüncelerini de Yunan mitolojisinden almış olduğu efsanelerle açıkladığı iddia edilmiştir.<sup>26</sup>

Freud'ün dinle ilgili değerlendirmelerinde gündeme getirdiği totem, tabu, fetiş gibi kavramlar Afrika'daki bazı yerel inançlar için söz konusu olabilir. Ancak yerel ve ulusal anlayışlardan yola çıkarak teizm hakkında yargıda bulunmak mümkün değildir.

Ruh hastaları üzerinde yapmış olduğu deneyleri ve elde ettiği bulguları sağlıklı insanlar ve inançlar üzerinde genelleyen Freud buradan hareketle Tanrı inancının sırrını çözdüğünü zannetmiştir. Ancak Freud'ün de Tanrı inancıyla ilgili düşüncelerinde yanlış içerişinde bulunduğu belirtilmiş, bu anlamda bilimin değil bilimciliğin söz konusu olduğu iddia edilmiştir. İnsanlık tarihinde değişik yer ve zamanlarda pek çok ünlü filozofun da içerisinde bulunduğu milyonlarca insanın Tanrı'nın varlığına inanması ve inanmaya devam etmesi konunun ciddiyetini göstermektedir.

Freud'ün bazı bulgularının genel anlamda herkesi ilgilendirmeyeceği söylenemez. Ancak düşüncelerinin hıristiyan bir kültürde çıkmış olması da rastlantı değildir. Bilindiği gibi Hıristiyanlık'ta Tanrı, baba imajıyla sembolize edilmektedir. Dolayısıyla diğer dinlerin Tanrı anlayışlarıyla bazı hıristiyanların psikolojik problemleri arasında doğrudan bir ilişki kurmak ve bu nedenle Tanrı inancının çürütlüğünü zannetmek doğru olmayacağındır.

Freud'ün Tanrı'ya inanma ile çocukluk devresi arasında kurmuş olduğu ilişkinin tersine çevrilmesi de mümkün değildir. Yani bu ilişki bir anlamda ateizmin aleyhine de kullanılabilir. Nitekim ateizm de bireyin olgunluk işaretini söylemeyecektir ve insanın çocuklu-

gunda getirmiş olduğu bir ruh halinin tekrarı olarak görülebilir. Çünkü bir çocuğun babasını kıskanması, ondan korkması, babasının baskısına dayanamadığı için bir an önce ondan kurtulmaya çalısması da bilinç altında onu inançsızlığa götürürebilir. Aile içi problemlerden dolayı sıkıntılı bir çocukluk devresi geçirenlerin kızgınlığa, sinirlenmeye, isyankarlığa, suç işlemeye hatta inançsızlığa daha yakın oldukları açıkça görülmektedir.

Freud'ün iddiaları arasında dinî inancın insanda rahatlamaya yol açtığı ve arzuları tatmin ettiği de geçmekte idi. Bu durum belki dünyada bazı inanç ve kişiler için söz konusu olabilir. Ancak dünyanın varoluşundan beri Tanrı'nın birlliğini savunan geleneğe (monotheizm) göre inanç konusu birtakım psikolojik gereksinimlerin ya da sapıntıların ötesinde yer almaktadır. Tanrı'nın varlığının kabulu ciddi bir yükümlülüğü gerektiren, gerektiğinde acı ve istiraplarla maruz kalınan, uğrunda insanların yaşamını yitirebildiği hayatı bir konudur.

İnsanlar Tanrı kavramını zevk almak ya da teselli bulmak için zihinlerinde bulundurmazlar. Çünkü Tanrı inancı insanların mutlu günlerinde unutacakları, dertli günlerinde ise geleneksel törenlerine alet edecekleri bir olgu değildir. Teist yani Tanrı'nın varlığına inanan kişi, inancını yaşamı boyunca hissetmekte, daima o inançla meşgul olmakta ve yaşam biçimini de o inanca göre şekillendirmektedir. Böyle bir inanç da kısaca bünyesinde sevgiyi, heyecanı, şefkatı, aynı derecede riskleri, tehlikeleri ve görev bilincini bannırmaktadır. Ateistlerin de inancın bu yönünü anlaması ve göz önünde bulundurmaları biraz zor olacaktır.

Ateistlerin iddialarının aksine sadece psikolojik açıdan mutlu olmak için Tanrı'ya inanılmaz. Ancak Tanrı inancı, yaşamının sevinçli ve kederli bütün dönemlerinde insanı ayakta tutmakta çocukluk, gençlik, ergenlik, yaşıhlık ve hastalık gibi evrelerinde, hatta ölüm realitesi karşısında ona destek çökmekta, erdemli ve faziletli bir yaşam sürmesine zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla böyle bir inanç kişinin kendisini yalnız hissetmesine, bunalıma düşmesine ve yaşamdan kopmasına engel olmaktadır.

Freud'e yapılan bir eleştiriye göre de psikoloji, başta felsefi problemler olmak üzere herhangi bir şeyin varlığını veya yokluğunu kanıtlama ya da doğrulama durumunda değildir. Dolayısıyla Freud'un Tanrı'nın var olmadığı ön kabulünden işe başlayarak,

böyle bir inanca psikolojik temeller aramaya çalışması bilimsel olmayacaktır. Psikoloji sadece inanç veya inançsızlık fenomenini tahlil etmek durumundadır. Tahlilden öteye geçilir, söz gelimi Tanrı'nın var olmadığı iddia edilirse bu psikoloji ilminin sınırlarını aşmak ve ideolojik davranışın anlamına gelecektir.

## Varoluşçu Ateizm

Feuerbach, Marx ve Freud'den başka Nietzsche ve Sartre da ateizmin onde gelen temsilcileri arasında yer alır. Bu kişiler sayesinde ateizm Batı toplumlarda yaygınlık ve popülerite kazanmıştır.

Varoluşculuk modern dönemde ateizmin en etkin biçimde savunulduğu ve yaşandığı ekollerden birisidir. Nietzsche'nin düşüncelerinin büyük etkide bulunduğu bu ekolün temsilcileri arasında Kierkegaard ve Gabriel Marcel gibi teistlerle, Martin Heidegger ve J. P. Sartre gibi meşhur ateist düşünürler bulunmaktadır.

### F. Nietzsche

Çağdaş varoluşluğun kaynaklarından biri olan ve yaşamı hastalıklar içerisinde geçen Nietzsche, dini reddetmiş, özellikle Hristiyanlığın Tanrı anlayışına ve bu anlayışın üzerine kurulan ahlaklı yapıya karşı amansız bir mücadele vermiştir. Hristiyanlığı eleştirmek için *The Antichrist* adlı eseri yazmış, yaşamı boyunca da inançsız yaşamayı kendisine ilke edinmiş bir filozoftur.

Nietzsche ateizme geleneksel anlayışlardan farklı olarak modern dönemde yeni bir temel oluşturmuş ve yaşamında da bu farklılığı sergilemiştir. Tanrı inancını içeren bütün gelenek ve değerlere eleştirel ve kuşkucu bir yaklaşım sergileyen Nietzsche, Tanrı'yi inanılmaya değer bir varlık olarak bulmamış, buna karşın nihilist bir dünya görüşünü savunmuştur.

Nietzsche moral ve varoluşsal gereklerele Tanrı'nın varlığını reddetmiş ve insanın özgürlüğüne dikkat çekmiştir. Moral ateizmini de iki şekilde kurmuş ilk olarak bilgi ve varlık anlayışının tekrar gözden geçirilmesini istemiştir. Ona göre geleceğin filozofu (Zarathustra) şüpheci, eleştiriçi ve aktiflik gibi üç özelliğe birden sahip olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı inancını içeren bütün geleneklere ve geçmişin bütün mutlak değerlerine bu gözle bakmalı, evrensel bir moral dündüyanın, ya da "salt iyi" diye bir kavramın olmadığını görmeli dir.

İkinci olarak Nietzsche, dramatik bir üslupla Tanrı'nın olduğunu ifade ederek ateizmini açıklamıştır. "Tanrı öldü. Onu biz öldürdük" diyen Nietzsche, bu aforizmasıyla Tanrı inancına sahip olmadığını belirtmekte kalmamış Tanrı'sız bir moral yaşam istemini de dile getirmiştir. Tanrı'nın ölmesi ona göre Tanrı kavramının ve bu kavram üzerine kurulan sistemlerin insan zihninden çıkarılıp atılması olacaktır.<sup>27</sup> Bu durumda da insan, Nietzsche'ye göre, özgürlüğünü ve onurunu yeniden kazanacaktır.

Hıristiyanlığı, ahlak anlayışı bakımından dinler içerisinde yaşama karşı en büyük suçu işlemekle suçlayan Nietzsche, bu anlamda Tanrı inancını yikanları da en ahlaklı kişiler olarak görmüştür. Ona göre hıristiyan ahlaklı insanı aşağılık kılmış, küçültmüştür ve değerini yitirmesine neden olmuştur. Böyle bir duruma karşı çıkmak da ona göre ahlaklı bir davranış olacaktır.

### J. P. Sartre

İnsanın doğasından hareketle ateizmini temellendirmeye çalışan Sartre'a göre varlığı özünden önce gelen tek bir varlık vardır: O da insandır. İnsanda varlığın özden önce gelmesi, onun herhangi bir kavramla tanımlanmadan önce var olması demektir. Yani her şeyden önce, o vardır. Daha sonra özünü oluşturmuş ve kendisini istediği biçimde tanımlamıştır.

Varoluşçuluğun en önde gelen temsilcisi olan Sartre'a göre Tanrı varsa özgürlük yok demektir. Bu durumda insan da kendi özünü oluşturma imkanı ve gücünden yoksun kalacaktır. Tanrı varolmadığı için de herhangi bir mutlak değerden bahsedilemez. Dolayısıyla kendi değerlerini, kendi dünya görüşünü, yine kendisi yaratacak olan insan, dünyada kendi başına olup, yalnız kalmıştır.<sup>28</sup>

Sartre'a göre Tanrı düşüncesi insanın kendisini tanrılaşdırma ve kendisini tanrı olarak görme arzusunun bir sonucudur. Tanrı olmadığı için insanın var olmadan önceki doğasından söz etmek mümkün değildir. Bu durumda doğasını insanın kendisi oluşturmaktadır. Bir anlamda herşeyini ve beraberinde moral değerlerini oluşturmakla yükümlüdür. Ayrıca kendi benliğini kendisi seçmektedir, çünkü o özgürlüğe mahkûmdur.

Gerek Nietzsche ve gerekse Sartre'in düşünceleri büyük bir heyecan uyandırmış ve bazı insanlara ilginç gelmiştir. Ancak her iki düşünürün fikirleri de Tanrı'nın varlığını çürütmekten çok onun

var olmaması gereği gibi bir ön kabulle yola çıkılarak ileri sürülmüş şeylerdir.

Buraya kadar ana hatlarıyla ele aldığımız düşünürlerin görüşleri onların içerisinde yaşadıkları ortamın bir neticesidir. İçerisinde yaşamış oldukları atmosfer kendilerini böyle bir neticeye ulaştırmış olabilir. Bu nedenle onları ne tamamen reddetmek ne de bu iddiaları doğrulanmış bilimsel bir önerme gibi ele alıp kabul etmek veya ettirmeye çalışmak doğru bir davranış olmayacağından emin. Zaten bu düşünürlerden sonra ciddi ilerlemeler sağlanmış gerek bilimsel ve gerekse sosyal olaylarda yeni bulgular elde edilmiştir. Bunun yanında insan XVII. yüzyıldaki sanayi devrimiyle birlikte yaşamış olduğu kriz ve şaşkınlık havasını geride bırakmış, bilim ve din arasındaki yapay krizi de aşarak modern yaşamındaki insanların sorunlarını tartışmaya başlamıştır.

## Dipnotlar

- 1 Gaskin, a.g.e., s. 17-26; Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, s. 1-29.
- 2 Ural, *Pozitivist Felsefe*, s. 17-18
- 3 Darwin, Spencer ve Haeckel evrimci pozitivizmin onde gelen teorisyenleridir. Darwin'in başlangıçta bilimsel varsayılm niteliginde olan evrimle ilgili çalışmaları daha sonraları ateistler tarafından, teizmin eleştirisinde polemik konusu yapılmış, dinî inançlara alternatif bir şekilde canlı varlıkların oluşumyla ilgili kanıtlanmış bir yasa gibi takdim edilmiştir. Halbuki Darwin Hristiyanlığa karşı çıkmakla birlikte Tanrı'nın varlığını reddetmemiş bu konuda çekimser bir tutum sergilemiştir. Ayrıca teizmin Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürdürdüğü teleolojik kanıtı da şiddetle eleştiren bir tutum içerisinde bulunmuştur.
- 4 Küng, a.g.e., s. 192-199; Lubac, *The Drama of Atheist-Humanism*, s. 7-15, White, "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Encyclopedia of Philosophy*, 3, s. 190-192; Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 239-249.
- 5 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 5-30
- 6 Durkheim, *The Elementary forms of the Religious Life*, s. 41-58
- 7 Hook, *From Hegel to Marx*, s. 17-18.
- 8 Collins, a.g.e., s. 250-251.
- 9 a.e., s. 230
- 10 Küng a.g.e., s. 229; Marx'in dünya görüşünün ateistik olmaktan çok öncelikle din karşıtı (anti-religious) bir yapıda olduğu belirtilmektedir. Ancak Marx'in ateist olduğundan kuşku duyulmamaktadır. Doktora tezinin önsözünden Prometheus'un "Tek kelimeyle, bütün tanrılarından nefret ediyorum" sözünü nakleden Marx böylece düşüncesini özetlemiştir (Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 74), dini ve dini kurumları yabancılasmaya yol açtığı gerekçesiyle reddederek ateizmini temellendirmiştir (Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 255)
- 11 Hook, a.g.e., s. 102-103.
- 12 Collins, a.e., s. 230.
- 13 a.e., s. 230.
- 14 Marx-Engels, *The Communist Manifesto*, s. 27
- 15 Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 22
- 16 Kellner, *Herbert Marcuse And The Crisis of Marxism*, s. 8-9; Magee, *Yeni Düşün Adamları*, s. 37-57.
- 17 Freud, *Psikanalize Giriş*, s. 23-38; MacIntyre, "Sigmund Freud", *Encylopedia of Philosophy*. III, s. 250-252; Collins, a.e., s. 299.

**18** Freud, *The Future of An Illusion*, s. 54-55

**19** a.e., s. 52.

**20** a.e., s. 76-77

**21** a.e., s. 57.

**22** a.e., s. 39-42

**23** Freud, *Totem and Taboo*, s. 147-151.

**24** Freud, *The Future of An Illusion*, s. 65; Freud, *Civilization And Its Discontents*, s. 31-32.

**25** a.e., s. 68.

**26** Debray-Ritzen, *Freud Skolastığı*, s. IX-XI

**27** Collins, a.g.e.s. 263; Hüseyin Aydin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, s. 1-15

**28** Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, s. 15; Sartre ateizmi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Gürsoy, J. P. *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 33-38.



# **Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Sorunu**

XX. yüzyılın başlarında Moore, Russell, Ayer ve Wittgenstein'in çalışmaları çağdaş İngiliz felsefesine yeni bir anlayış kazandırmış, problemlerini ve yöntemini yeniden belirlemiştir. Analistik gelenek başlatılmış, dilin gramer yapısıyla birlikte mantıksal analizine büyük önem verilmiştir. Yeni dönemde felsefenin en önemli görevi dilin yapısını, doğasını ve fonksiyonlarını açığa kavuşturmak olmuştur. Bu amaçla filozoflar, belirsiz, gizemli ve tutarsız gördükleri dili tahlile başlamışlar, sembolik mantığı kullanarak dilin içeriği belirsizliklere ve karışıklıklara dikkat çekmişlerdir.<sup>1</sup> Bu anlayışa göre idealist gelenekte dil yanlış kullanılmış ve dolayısıyla insan akı büyülenmiştir. Bunun sonucu olarak da mantıklı düşünce imkansız hale gelmiştir.<sup>2</sup> Bu süreçten din dili de nasibini almış ve analize tabii tutularak sorgulanmıştır. Teistik Tanrı kavramı ve nitelikleri de incelenip eleştirlenmiştir. Yeni yöntemle birlikte teistler de çözülmeli gereken pek çok mantıksal problemle karşılaşmışlardır. Sadece İngiltere'yi ve Avrupa kıtasını değil dünyanın pek çok yerini etkileyen bu gelişmeler ateizm tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Farklı bir biçimde de olsa günümüzde de olanca zenginliğiyle devam eden bu tartışmaların temellerini görmek konumuz açısından yararlı olacaktır.

## Analitik Felsefede Tanrı Kavramının Eleştirisi

XIX. yüzyıl sonlarında İngiltere'de Kant'ın ve Hegel'in etkisiyle geleneksel İngiliz tecrübeçiliğinden bir sapma söz konusu olmuş F. H. Bradley ve J. E. McTaggart gibi düşünürlerin öncülüğünde idealizme geçiş görülmüştür. XX. yüzyıl başlarında ise Cambridge'li filozoflar G. E. Moore ve Bertrand Russell'in eleştirileri sayesinde idealizm cazibesini kaybetmiş İngiltere'deki geleneksel felsefe anlayışı tekrar dönümüş ve etkili olmaya başlamıştır.<sup>3</sup>

Russell ve Moore idealizme karşı isyan başlatarak, Ayer'in deyişile felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirmiş, onu somut problemlerle ilgili kılmışlardır. Bu süreçte nesnel olarak var olan dış dünyalarındaki bilgi konusunda duyumları ve tabii bilimleri esas almış, "açıklık" ve "tamlıghı" iyi düşüncenin normları kabul ederek felsefe de analitik geleneği başlatmışlardır.<sup>4</sup>

Moore, 1903 yılında "The Refutation of Idealism" adlı makaleini yayımlamış, Berkley'in "Var olmak idrak edilmiş olmaktadır"<sup>5</sup> anlayışını ise eleştirmiştir.<sup>6</sup> "Some Main Problems of Philosophy" adlı makalesinde de "sağ-duyu" dünya görüşünü geliştirmiştir,<sup>7</sup> bu anlayışa göre Tanrı'nın varlığına ve ahiret hayatı inanmak için gerçeli bir neden bulunmadığını ileri sürmüştür.<sup>8</sup>

Russell, 1903'te *The Principles of Mathematics* adlı eserini yazmış, 1910 ve 1913 yılları arasında da A. N. Whitehead'le birlikte *Principia Mathematica*'yı yayımlamıştır. 1905 yılında yayımlanan "On Denoting" adlı makalesiyle başlangıçta sempati duyduğu idealist felsefeden ayrılan Russell, analiz yöntemini kullanarak dildeki mantıksal yapıya dikkat çekmiştir.<sup>9</sup> 1918'de ise *The Philosophy of Logical Atomism*'ı yazarak mantıksal atomculuğu geliştirmiştir.<sup>10</sup>

Idealizme karşı Moore ve Russell'ın başlattığı eleştiriler, Wittgenstein'in 1922'de yayımlanan *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>11</sup> ve A. J. Ayer'in 1936 yılında yayımlanan *Language, Truth and Logic* adlı eseriyle güç kazanmış analitik veya diğer bir deyişle lengüistik (dil) felsefeyinin oluşumu hazırlanmıştır.

Wittgenstein, *Tractatus*'ta felsefeyi aktivite (dilin mantıksal analizi) olarak tanımlamış, işlevini de dili ayırtlatmak ve sınırlarını çizmek olarak belirlemiştir.<sup>12</sup> Dil ile dünya arasında bulunan mantıksal bir ilişkiden bahsetmiş ve bunların aynı yapıya sahip ol-

duklarını belirtmiştir. Görüntü kuramından (picture theory) haretkele, dilin, dünya ve düşüncelerimizin ortak bir görüntüsü olduğunu ifade etmiştir.<sup>13</sup> Dinî, ahlakî ve metafizik önermeleri de görüntü kuramının bir sonucu olarak dilin dışında bırakılan Wittgenstein, onları “dilde ifade edilemez” veya “sözlere dökülemez” olarak tanımlamıştır.<sup>14</sup> Wittgenstein'a göre felsefe, hakkında konuşulabilen şeylerle uğraşmalı ve onları açıklığa kavuşturmalıdır. Düşünülmeyen ve konuşulmayan (mistik ve aşkin olan) şeyler hakkında ise susmalıdır.<sup>15</sup>

Ayer ise özellikle yüzyılımızın ilk yarısında felsefenin kutsal kitabı<sup>16</sup> olarak değerlendirilen *Language, Truth and Logic* adlı eseriyle İngiltere'de mantıkçı pozitivizmin öncülüğünü yapmış, “doğrulama ilkesiyle” metafiziksel önermeleri içereksiz saymış ve anlamsız bulmuştur.

Bilimsel araştırmaları esas alması, mantığı çok iyi kullanması ve analizde ona yer vermesi nedeniyle kendisine mantıksal pozitivizm denilen hareket yüzyılın başında çağdaş İngiliz felsefesinde önemli bir yer edinmiştir. Bu hareket ileri sürmüş olduğu doğrulama ilkesi ile pozitivist çevrelerde Tanrı kavramına karşı en büyük eleştiri ve tehdit unsuru olmuştur.

Pozitivizm, ilk olarak Fransız düşünür Auguste Comte'un doktrinlerine izafe edilmiştir. Ancak yüzyılımızda görülen pozitivizm, metafiziğe karşı çıkmada Comte'tan daha ileri gitmiştir. Mantıkçı pozitivistlerin pozitivizm anlayışı dilin mantıksal analizinin sonuçları üzerine inşa edilmesinden dolayı tarihsel pozitivist anlayıştan ayrılmıştır.<sup>17</sup>

İngiltere'deki çağdaş pozitivizm, kendisine Comte'tan çok, XVIII. yüzyıl filozofu Hume'u daha yakın görmüştür. Mantıkçı pozitivizmin İngiltere'deki öncülerinden Ayer, Bryan Magee ile yapılan bir söyleşide bu hareketin ilkelerini büyük ölçüde Hume'dan aldığıni ve onları birtakım modern mantıksal tekniklerle geliştirdiğini belirtmiştir.<sup>18</sup>

İngiltere'de görülen bu gelişmelerin yanında 1890'lı yılların sonunda Viyana'da bilimsel ve felsefi bir çevre oluşmuştur. Ernst Mach'in öncülüğünü yaptığı bu çevreye daha sonraları Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath<sup>19</sup> ve Friedrich Waismann gibi filozoflar katılmış ve bu düşünürler “Viyana çevresi” adıyla meş-

hur olmuşlardır. Schlick 1925'ten ölümüne (1936) kadar bu çevrenin liderliğini yapmıştır. Aynı yıllarda Berlin'de Karl Popper, Hans Reichenbach, Kurt Grelling, fizikçi Philip Frank ve Matematikçi Richard von Mises görüşleriyle bu çevreye paralellik göstermişlerdir. Wittgenstein, yazmış olduğu *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eseriyle Viyana çevresine büyük etkide bulunmuş olmasına rağmen bu grup içerisinde yer almamıştır.<sup>20</sup>

Bilime ve matematiğe aşırı saygı, bunun yanında metafiziğe karşı aşırı hoşnutsuzluk, mantıkçı pozitivistimin iki önemli özelliği olmuştur.<sup>21</sup> Ayrıca bilgi anlayışında analistik ve sentetik önermeler ayırımı, anlam doğrulama teorisi, bunların yanında önermelerin bilgisel (cognitive), direktif ve duygusal olmak üzere üç gruba ayrılması da mantıkçı pozitivistimin dikkat çeken özellikleridir. Bu ekole mensup olan düşünürler, diğer filozoflar gibi bilimsel önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmemiş, daha ziyade anlam üzerinde durmuştur. Pozitif bilimin geleceği, metafiziğin ise takılacağı anlam testini temel ölçü olarak kabul etmişlerdir.<sup>22</sup>

Pozitivistler bilimin sahasına giren, deneyle doğrulanabilen ve dolayısıyla olgusal içeriğe sahip önermeleri anlamlı bulmuşlardır. Yine kendi ölçütlerine göre deneyle doğrulanamayan ve dolayısıyla olgusal içerikle, bilgisel anlamdan yoksun olan metafiziksel ve teolojik önermeleri, ahlaki ve estetik yargiları anlamsız bulmuş, bir kenara bırakmışlardır. Mantıkçı pozitivistimin yönlendirici ve duygusal önermeleri anlamsız sayması, bir anlamda, metafizik ve teolojiyle birlikte geleneksel felsefenin uğrastığı birçok konuya gündem dışına çıkarmıştır. Bu da ateizmin klasik biçimlerden çok farklı olarak İngiliz kültüründe yer alması ve insanlar arasında yaygınlaşanla sonuçlanmıştır.

### Tanrı Kavramının Tahlili

Analistik anlayışın egemen olduğu çağdaş İngiliz felsefesinde, özellikle din felsefesi çevrelerinde Tanrı kavramı ile ilgili olarak farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Pozitivistimin kendisini açık bir şekilde hissettiirdiği bu yaklaşımlara karşı teistik cevaplar verildiği gibi, teistik olmadığı halde pozitivistimin eleştirilerini boşça çıkaran ve yanışlayan tezler de ortaya almiş böylelikle çok renkli tartışmalar yapılmıştır. Bunları söylece tasnif edebiliriz:

1. Tanrı kavramını ve metafiziği, yanlış veya doğru tartışmasına girmeden, anlamsız bulan ve dolayısıyla reddeden doğrulamacı çözümlemeler (mantıkçı pozitivizm).
2. Dinî inançların doğruluk ya da yanlışlık ölçütüne vurulmasına karşı çıkarak, pratikteki kullanımlarını esas alan ve yaşamındaki işlevini tasvire çalışan fonksiyonel çözümlemeler.
3. Tanrı kavramını ve metafiziği reddetmelerine karşın teolojik önermeleri anlamsız bulmayan lengüistik çözümlemeler.
4. Teolojik önermeleri ve metafiziği teistik içerikten yoksun olarak yorumlayan konatif çözümlemeler.<sup>23</sup>

### **Doğrulamacı Çözümlemeler**

Tecrübeciliğin katı bir biçimde tekrar uyarlaması olan mantıkçı pozitivizm<sup>24</sup> bilime ve matematiğe saygı duymuş, metafiziğe karşı ise aşırı bir rahatsızlık hissetmiştir. Metafiziğin duyu sahasının sınırlarını aşan bir varlığa, yani Tanrı'ya atıfta bulunması ve O'nun tasvir etmeye çalışması mantıkçı pozitivistler için kabul edilemez bir durum olmuştur. Bu noktada felsefi problemlerde ilke olarak kabul ettikleri “doğrulama ilkesini” (principle of verification) bir yöntem olarak ileri sürümler, bilimle metafizik arasında bir ayırım yapmışlardır. Bu ayırmalı birlikte metafiziği bütünüyle bir kenara bırakmışlardır.

Mantıkçı pozitivistler bilimsel çalışmalar için geçerli olabilecek gözlem ve deneysel doğrulama gibi yöntemleri felsefi çalışmalarla çekmişlerdir. Yine bilimsel önermeler için söz konusu olan olgusal içerik, olgusal anlam (factual significance), gerçeklilik (literal significance) ve bilgisel anlam (cognitive meaning) gibi temel ölçütleri felsefi önermelerde de temel kabul etmişlerdir. Bu ölçütlerin neler olduğunu bakmak yararlı olacaktır.

Olgusal İçerik: Herhangi bir önermenin doğru bir olgu önermesi olup, olmadığını belirleyen ölçüte olgusal içeriklilik denilmektedir. Olgusal içeriğe sahip olmayan bir önermenin doğruluğundan ya da yanlışlığından söz edilemeyecektir. Ayer'e göre olgusal içeriğe (factual content) sahip bütün önermeler deneysel varsayımlarıdır. Herhangi bir tecrübeyle ilgili olmayan, yani bir anlamda tecrübe sahasının içine girmeyen ifadeler deneysel olamazlar. DeneySEL olmadıkları için de doğrulanma şansına sahip değildir. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık ölçütüne vurulabilecek önermeler; sadece

bilimsel önermelerdir.<sup>25</sup> Ayer'in bilimsel önerme dediği bir anlamda doğru bir olgu önermesidir. Bir olgu önermesi de:

a) DÜNYADA Kİ HERHANGI BİR OLAY Veya DURUMLA İLGİLİ OLARAK BEŞİRLİ BİR ŞEY İFADE ETMĘKTEDİR.

b) HERHANGI BİR DURUMUN SÖYLE Veya BÖYLE OLDUĞUNU, AKSINE, FARKLI BİR DURUMUN SÖZ KONUSU OLMADIĞINI BELİRLEMĘKTEDİR.

Söz gelimi "Dışarıda yağmur yağıyor" önermesi bizlere doğruluğunu test edebileceğimiz bir olayı haber vermektedir. Görüldüğü gibi burada bir olgu açıklanmakta yani yağmurun yağdığını bildirilmektedir. Yağmurun yağıp yağmadığı ise pencereden dışarıya bakılarak kolayca test edilebilecektir. Bunun yanında yagan şeyin yağmur olduğu, başka bir şey olmadığı (kar olmadığı) haber verilmektedir.<sup>26</sup> Ayrıca bu önermede sadece bir olay haber verilmekle kalınmamakta, durumun türü ve özelliği de açıklanmaktadır.

Anlamlılık: Mantıkçı pozitivistlerin önermelerde olgusal içerikten başka temel olarak kabul ettikleri ölçüt anlamlılıktır. Anlamlı olmak deneysel olarak doğrulanmak veya "Dışarıda yağmur yağıyor" örneğinde görüldüğü gibi test edilebilir olmaktadır. Dolayısıyla bir önermenin doğrulanması, anlamlı olmasıyla eşdeğerdir. Bu fikirle-riyle mantıkçı pozitivistler deneye gözlemlenemeyen ve doğrulana-şayan önermeleri anlamsız saymış ve bir kenara bırakmışlardır.<sup>27</sup>

Mantıkçı pozitivistler önermeleri üçe ayırmışlardır:

1. Olgusal önermeler
2. Totolojik önermeler
3. Metafiziksель önermeler

Bilimsel önermeleri olgusal içeriğe sahip ve dolayısıyla gözlemlenebilir olduklarından dolayı birinci grubu sokmuş ve anlamlı bulmuşlardır. Ahlakî, estetik ve metafiziksель önermeleri ise test edilemez oldukları için olgusal içeriğinden yoksun bulmuş ve anlamsız saymışlardır.

Dildeki önermeleri yukarıdaki üçe ayıran mantıkçı pozitivistler bu ayırmaya paralel olarak günlük dilde kullandığımız ifadeleri de, a) bilgisel (cognitive), b) yönlendirici (directive) ve, c) duygucu (emotive) olmak üzere üçe ayırmışlardır.

Bu ayırmaya göre olgusal önermeler aynı zamanda bilgisel önermelerdir. Çünkü onlar bilgiyle alakalı olmaktadır. Ahlakî, estetik ve metafiziksель önermeler ise olgusal önermeler olmadıklarından

dolayı üçüncü gruba dahil olunmuş, duygusal önermeler olarak kabul edilmişlerdir.

Mantıkçı pozitivistin nazarında, pozitivistlerce metafizikselle önermelerin duygusal kabul edilmesi bir anlamda onların olgusal, bilisel ve gerçek olmadıkları anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle metafizikçinin söylediğī şeyle anlamsız olmaktadır. Çünkü metafizikçinin önermeleri hem “olgusal içeriğinden yoksun”, yani deneysel değildir, hem de “a priori” yani önsel önermeler değildir. Halbuki mantıkçı pozitivistlere göre anlamlı önermeler sadece deneysel varsayımlar ve totolojilerdir.<sup>28</sup>

Doğrulamacı tahlil anlayışının sonuç olarak verdiği nokta, İngiltere'de bir dönem slogan haline gelen “doğrulama ilkesi” olmuştur.

#### *A. J. Ayer ve Doğrulama İlkesi*

Doğrulama ilkesi ilk olarak Waismann tarafından ileri sürülmüş, Schlick, Carnap ve Ayer tarafından savunulmuştur. Bu ilke XX. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'de Ayer'le birlikte oldukça etkili olmuş ancak bir süre sonra etkisini yitirmiştir. Bununla birlikte bu ilkenin metafiziğe karşı olumsuz tavrı uzun süre kabul görmüştür.

Doğrulama ilkesine göre bir cümlenin, önermenin, veya hükmün anlamlı olması, ifade ettiği şeyin doğrulanabilmesiyle mümkündür. Doğrulama da iki şekilde mümkün olmaktadır: Ya deneyle, tecrübeinin verileri aracılığı ile, ya da totolojik nitelikteki çatırmılarda olduğu gibi bir zihin işlemi ile.

Bu ilkeye göre her iki doğrulama yöntemiyle bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı ölçülemiyorsa, gramer açısından doğru olsa bile, o önerme gerçek anlamdan yoksun olacaktır.<sup>29</sup>

Ayer, doğrulama ilkesini ileri süրdükten sonra doğrulanma yönteminin sınırlarını belirlemekte ve bu amaçla ayırmılara gitmektedir. Önce doğrulamayı “prensipte” ve “pratikte” olmak üzere ikiye ayıran<sup>30</sup> Ayer daha sonra kapsayıcı olması için “güçlü” ve “zayıf” olmak üzere iki tür doğrulama biçiminden söz eder.<sup>31</sup>

Ayer'e göre ilkece mümkün olduğu halde imkanların yetersiz oluşundan veya gerekli çabanın gösterilmemesinden dolayı bazı önermelerin doğrulanamadığı görülmektedir. Ancak bu önermeler anlamsız değildir. Meselâ ayın görünmeyen tarafında (arka yüzünde) dağların olduğu söylenliğinde, bu önermenin sadece “ilke-

ce” doğrulanabilir olduğunu (verifiable in principle) söyleyebiliriz. Buna karşın roketlerin olduğu bir zamanda<sup>32</sup> bu iddianın doğrulanması hem ilkece hem de pratikte (verifiable in practice) mümkün olabilecektir.<sup>33</sup>

Ayer'e göre bir önermenin gerçekliği deneyle tamamen doğrulanabiliyor ve bir sonuca varlıyorsa buna “güçlü doğrulama” denmektedir. Buna karşın deneyle bir önermenin doğruluğu olası gözüküyor fakat sonuca varılamıyorsa buna da “zayıf doğrulama” denir.<sup>34</sup>

Ayer'e göre, metafiziksel önermelerin doğrulanması gerek prensipte, gerekse pratikte mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla metafizik boş bir uğraşı olup doktrinleri de anlamsızdır.<sup>35</sup>

Metafiziksel ilkeleri anlamsız bulan Ayer'e göre, bu konuda yapılacak en önemli iş, bu tür önermelerin doğasını eleştirmektir. Ayer'e göre bizleri metafiziksel varlık kavramına götürüren şey dildizdeki “varoluşsal” önermelerle (existential propositions) “niteleyici” önermelerin (attributive propositions) benzer gramer biçiminde olmalarıdır.<sup>36</sup> Ayer bu iddiasını “Kurbanlar vardır” ile “Kurbanlar acı çeker” örnekleriyle desteklemeye çalışır. Ona göre bu iki cümle arasında gramer olarak fark gözükmese de birbirinden farklıdır. Bir şeyin “acı çekme” niteliği ile “var olma” iddiası birbirine karıştırılmamalıdır. Sonuçta Ayer'e göre varoluş bir yüklem değildir.<sup>37</sup>

Mantıkçı pozitivistlere göre deney dünyasında karşılığı olmayan önermeler anlamsızdır. Onlara göre bu tür varlıklara, deney sahasının dışında başka bir dünya yaratılmış ve bu alanda o varlıklara yer bulunmuştur. Bir anlamda deneysel dünyada test edilemeyen ve varlıklar kanıtlanamayan öznelere, deneyin ve testin imkansız olduğu bir dünya mekan olarak seçilmişdir. Deney sahasının ötesindeki hayali varlıklar içeren cümlelerin gramer açısından doğru olabilmesi mümkünündür. Ancak bu tür cümlelerin gramer açısından doğru olması, söz konusu varlıkların gerçekliğini garantilemez. Ayrıca her cümlenin öznesinin dış dünyada bir yerlerde karşılığı olması gerektiği inancı da yanlıştır.<sup>38</sup>

Göründüğü gibi mantıkçı pozitivistler, metafiziksel önermeleri ve aşkin Tanrı anlayışılarındaki cümleleri anlamsız saymakta ve içersiz olarak kabul etmektedirler. Onlara göre bir varlığın aşkinlığından bahsetmek ve ona atıfta bulunmak, o varlığın metafiziksel bir

kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Metafiziksel bir kavram hakkında konuşmak da doğru ya da yanlış olmayan bir şey söylemek demektir. Dolayısıyla "Tanrı vardır" dernek, metafiziksel bir önerme olduğu için O'nun hakkında konuşan veya doğasını tasvire çalışan herhangi bir cümle de gerçek anlamdan yoksun olacaktır.<sup>39</sup> Sonuçta, Tanrı kavramının yer aldığı cümleler doğrulanabilir önermeler olmadıkça onların herhangi bir şeyi sembolize ettikleri de söylemenemez. Yalnızca bir adım var olması, onun karşılığında dış dünyada gerçek ya da olası bir varlığın bulunduğu yanılığını gerektirmeyecektir.<sup>40</sup>

Mantıkçı pozitivistlere göre Tanrı hakkındaki teistik iddialar ne geçerli ne de geçersizdir. Çünkü teist, bu dünya hakkında konuşmamaktadır. Yanlış veya temelsiz bir şey söylemekle de suçlanmayacağındır. Ancak teist aşkın bir Tanrı'nın varlığını iddia ederken iddiasının gerçekliğinden söz etmemeli ya da dinî önermesinin gerçek bir önerme olduğunu söylememelidir.<sup>41</sup>

Ayer'e göre Tanrı, hayali bir varlıktır. Hayalî bir varlığa sıfat atfedilmesi de o varlığın gerçekten var olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>42</sup> Dinler, insanların gerçek nedenlerini bilmeyenleri doğa olayları karşısındaki korku ve şaşkınlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu inançlarda doğayı yöneten fakat aynı zamanda doğada yerleşik bulunmayan kişi inancı vardır. O, empirik dünyanın üstünde ve ötesindedir. Empirik olmayan birtakım sıfatlarla donatılmıştır. Ancak Ayer'e göre böyle bir varlık kavramı anlaşılır değildir.<sup>43</sup>

Göründüğü gibi mantıkçı pozitivistler teolojiyi, olgusal ve bilisel bulmadıklarından dolayı reddetmişlerdir. Ancak anlamsız olduğunu gerekçesiyle Tanrı'yi ve metafiziği yadsımlarının ateizm veya agnostisizmle de karıştırılmasını istemektedirler. Ayer, Tanrı hakkındaki ifadelerin anlamsız olduğunu iddia ederken Tanrı'nın lehinde konuşan teist kadar aleyhinde konuşan ateist için de sözlerinin aynı derecede geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü her ikisi de ortak gramer yapısına sahiptirler. Yani teistin "Tanrı vardır" iddiası ile ateistin "Tanrı yoktur" iddiası onlara göre aynı anlamsızlığı paylaşmaktadır. Ancak Ayer'e göre anlamlı bir önerme ancak anlamlı bir önermeyele çürüttülebilir.<sup>44</sup>

Doğrulama ilkesi her ne kadar teistin olduğu kadar ateistin iddialarını da anlamsız sayıyorsa, bu sadece ateiste boş yere vaktini harcamama tavsiyesinden öteye geçmemektedir. Dolayısıyla bu il-

kenin teisti ve ateisti eşit derecede rahatsız ettiği söylemenemez. Ateistin kaybedeceği bir şey yoktur. Ancak yukarıdaki iddialar kabul edildiği takdirde teistik iddiaların geçerliliği kalmayıacaktır.

Teistler Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere teolojik iddiaları en küçük kuşkuya yer kalmayacak biçimde gerçek, olgusal ve bilgisel saymaktadır. Hiçbir teist, Tanrı'ya "belki var olmayabilir" gözüyle bilmamış veya O'nu "hayalî bir varlık" gibi düşünmemiştir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistin iddiaları teisten bütün dünyasiyla, olaylara bakış açısından ve yaşamsal önemine haiz olan kabulleriyle ilişmektedir. Söz gelimi teiste göre "Tanrı vardır" önermesi, deskriptif tanımı bulunan ve varlığından kuşku duyulmayan bir kavrama atıfta bulunmaktadır. Yani bu önerme bir olgu ifade etmektedir. Halbuki pozitivizmin, metafiziksel önermeleri olgusal değil de olgusal kabul etmesi teist için bir yıkım olacaktır.

Meselâ, a) Teizme göre "Tanrı vardır", önermesi, doğru ve olgusal bir önermedir, b) Mantıkçı pozitivizme göre doğru bir olgusal önermenin zorunlu şartı (empirik olarak) "doğrulanabilir" olmasıdır, c) Halbuki "Tanrı vardır", önermesi (deneysel olarak) "doğrulanabilir" değildir.<sup>45</sup> Mantıkçı pozitivistin bu çıkarımı gerek biçim ve gerekse yöntem açısından teistlerin tepkisini almakta gecikmemiştir. Yukarıdaki formülde de görüldüğü gibi teisten "b" ve "c" şıkları ile aynı düşüncede olması mümkün değildir. Pozitivist ise "b" ve "c" yi kabul ederek "a" şıklını kabul etmemekte dolayısıyla teisti tutarsızlıkla suçlamaktadır.<sup>46</sup> Teizm aşkin bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Mantıkçı pozitivizme göre bu durumda Tanrı ile ilgili ifadeler test edilemezdir. Çünkü aşkin bir varlık hakkında, deneysel gözlem mümkün olmamaktadır.<sup>47</sup>

### *Doğrulama İlkesinin Eleştirisi*

Doğrulama ilkesi XX. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'de çok etkili olmasına karşın daha sonraki yıllarda gücünü yitirmiştir. Hatta bu ilkeyi savunan düşünürler dahi uzun bir aradan sonra önceden göstermiş oldukları katı tutumlarını değiştirmiştir ve bunun bir hata olduğunu itiraf etmişlerdir. Doğrulama ilkesinin katılığı ve darlığı sonuçta pek çok düşünürü mantıkçı pozitivizmden uzaklaştırmış, onları daha yumuşak ve ilmlî olan dil ve kavram çözümlemelerine sevketmiştir.

Ayer, *Language, Truth and Logic* adlı kitabının ikinci baskısında doğrulama ilkesini tekrar ele almış, güçlü ve zayıf olmak üzere onu ikiye ayırmıştır. Ayrıca Ayer'e göre pozitivistler ilerleyen yıllarda, metafiziğe ve metafizikçilere karşı biraz daha yumuşak ve nazik (*charitable*) olmuşlardır. Ancak ona göre bu yumuşama, doğrulama ilkesinden vazgeçme anlamında değildir. Sadece metafiziğin bütünlüğe anlamsız olduğu iddiasının tekrar gözden geçirilmesinin sonucudur. Ayer'in de dediği gibi onlar, yani metafizikçiler, birtakım yapısal tahlillere girişmiş, diğer bir deyişle dünya görüşümüzü değiştirebilecek yeni kavramlar üretmiş ve önemli mantıksal konulara degenmişlerdir.<sup>48</sup> Diğer bir pozitivist düşünür Waismann da, önceden yapıldığı gibi, metafiziğin anlamsız olduğunu iddia etmenin, anlamsız bir davranış olacağını belirtmiştir. Ona göre böyle yapmak metafiziğin tarihte oynadığı büyük rolü takdir edememek olacaktır.<sup>49</sup>

Doğrulama ilkesi, teistler ve pozitivist olmayan filozoflarca da eleştirilmiştir. Filozoflar genelde bu ilkenin katılığından, tutarsızlığından ve zayıflığından söz etmişlerdir. Teistler ise öncelikle mantıkçı pozitivistlerin iddialarını reddederek teolojik önermelerin gerçek, olgusal ve anlamlı olduğunu tekrarlamışlardır. Bunların yanında mantıkçı pozitivistlerin metafiziğe ve teolojiye karşı aşırı tutumları bir hata olarak değerlendirilmiş bilimsel önermeler için uygun olabilecek analizleri dini hükümlere uygulamaları eleştirilmiştir.<sup>50</sup>

Mantıkçı pozitivistler anlamlı olmanın ön koşulu olarak test edilebilir ve empirik olarak doğrulanabilir olmayı ileri sürmüş, test edilemeyen ve empirik olarak doğrulanamayan önermeleri ise anlamsız saymışlardır. Bunların böyle yapmalarının temelinde özel bir metafizik düşmanlığı yatmadığını söyleyenlerde olmuştur. Bu kişilere göre mantıkçı pozitivistler metafiziği hedef olarak almamış sadece ilkelerine ters düştüğü için anlamsız saymışlardır.<sup>51</sup> Daha önce de belirtildiği gibi, Wittgenstein'in mantıkçı pozitivistler üzerinde etkisi olmuştur. Ancak Wittgenstein kendisini bu çevre içerisinde görmemiş, doğrulama ilkesinin de *Tractatus*'tan çıkarıldığı iddialarını reddetmiştir. Wittgenstein, *Tractatus*'ta bir cümlenin nasıl kullanıldığıyla ilgili olarak doğru bilgi elde etmek için, onun nasıl doğrulanabileceğini sordduğunu, dolayısıyla anlamla ilgili olarak "doğma haline gelecek bir teori" ileri sürmediğini belirtmiştir.<sup>52</sup>

“Anlamlı olmakla” doğrulanmanın birbirinden ayrılmaz iki bileşik kavram olmadığını ileri sürümesi, doğrulama ilkesi için en ciddi eleştiri kaynağı olmuştur. İleride göreceğimiz gibi Karl Popper bu eleştiri biçiminin öncülüğünü yapmış, önermeleri bilimsel olan ve olmayan diyerek ikiye ayırmış, bilimsel olmayan önermelerin anlamsız sayılamayacağını iddia etmiştir. Popper gibi anlamlı olmakla bilimsel olmayı birbirinden ayıran kişilere göre yaşamda bazı şeyle bilimin ya da daha dar bir ifadeyle deneyin konusu olmayabilmekte ve deneysel olarak doğrulanmaları da gerekmemektedir.

Deneyin konusu olmayan her şeyin anlamsız olduğunu iddia etmek de anlamsız bir şey yapmak olacaktır. Ayrıca test edilebilir olmak, olgusal anlamlılığın yeterli bir ölçütü değildir. Kaldıki her anlamlı önerme test edilebilir olmayabilir. Ayrıca test edilebilir her önermenin anlamlı olacağı da garanti edilemez. Söz gelimi doğrulanma ilkesinin kendisi nasıl test edilebilecektir? Diğer bir deyişle bu ilkenin anlamlı olduğunu nasıl test edebileceğiz?

Doğrulama ilkesine yapılan diğer bir eleştiri de bu ilke uyarınca geçmiş ve gelecekle ilgili önermelerin test edilebilmelerinin mümkün olmayacağı ve anlamsız sayılma durumuyla karşılaşmasıdır. Bu da doğrulama ilkesinin olgusal anlamlılık için yeterli bir ölçüt olmadığını göstermektedir.<sup>53</sup>

Doğrulama ilkesi olgusal, gerçek ve bilgisel olmayı, anlamlı olmanın ölçütü olarak kabul edince bu durumda genel cümlelerin, varoluşsal ifadelerin ve duygusal açıklamaların durumu anlaşılmaz olacaktır. Yine bu ilke gereğince bir insanın Tanrı'ya nasıl inandığı veya onu Tanrı inancına neyin motive ettiğini görmek de mantıkçı pozitivistler için güç olacaktır.

Doğrulama ilkesine göre “iyi” veya “kötü” gibi moral terimler bir cümlenin olgusal içeriğine bir şey katmıyordu. Bu durumda Joad'a göre şu soruyu sormak pekala mümkün olacaktır. “Atom bombası 50.000 kişiyi öldürebilir” cümlesi bir önermedir. Bu ifadenin değerlendirmesi olan “50.000 kişinin öldürülmesi kötü bir şeydir” cümlesi anlamsız mı olacaktır?<sup>54</sup>

Buraya kadar sıralanan görüşlerin yanında doğrulama ilkesine karşı ileri sürülen iki ciddi itirazı sırasıyla ele alabiliriz. Bunlardan birincisi Popper'dan gelmiş olan ve mantıkçı pozitivistleri anlayacakları bir dile eleştiren “yanlışlanabilirlik” ilkesi. Diğer ise John Hick'in ileri sürmüş olduğu “eskatolojik” (uhrevi) doğrulama ilkesidir.

**Karl Popper ve Yanlışlama;** Doğrulama ilkesine karşı yapılan en büyük eleştiri Karl Popper'dan gelmiştir. Karl Popper önermele-ri bilimsel olan ve olmayan diyerek ikiye ayırmış ancak mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi bilimsel olmayan önermeleri anlamsız saymamıştır. Buna karşın bilimsel önermeler için "yanlışlanabilirliği" (falsification) anlamlı olmanın ölçütü olarak kabul etmiştir. Pop-  
per, mantıkçı pozitivizmin "doğrulanabilirliği" bütün önermeler için "anolamlı olmanın" şartı olarak kabul etmesini ise eleştirmiştir.

Karl Popper analistik felsefeye ve özellikle felsefenin sadece dil ve mantık analizi olarak algılanmasına da eleştiriler getirmiştir. Yaz-  
mış olduğu *The Logic of Scientific Discovery* adlı eserin İngilizce bas-  
kısının önsözünde bu eleştirilerini sıralamış analistik felsefenin üze-  
rinde darduğu "dil ve mantık çözümlemelerinin" ise sadece felsefe-  
nin özelliği olmadığını vurgulamıştır.<sup>55</sup> Popper, felsefi paradoxlarla mantık paradoxlarının aynı şeyler olduğu düşüncesinden hare-  
ketle "anolamlı olmanın veya olmamanın" felsefenin temel konusu  
yapılmasına katılmamıştır. Felsefenin dil çözümlemesine indirgen-  
mesine, herkesin üzerinde düşündüğü kozmoloji gibi birinci dere-  
cede bir problemin ve Thales'ten Einstein'a kadar felsefeye yol gös-  
teren metafiziğin bir kenara bırakılmış felsefe anlayışının daraltılma-  
sına karşı çıkmıştır.<sup>56</sup>

Popper, "anolamsız" kavramını tekrar tanımlamış, empirik ol-  
madığı için bir önermenin anlamsız sayılmasını saçma bulmuş-  
tur.<sup>57</sup> Deneysel bilimlerle, mantık, matematik ve metafizik gibi di-  
ğer sistemlerin arasına bir hat çekmiş (demarcation) ve bunları bir-  
birlerinden ayırmıştır.<sup>58</sup>

Popper, 1919 yıllarından itibaren Marx'ın "tarih teorisi"ne, Fre-  
ud'ün "psikanaliz"ine ve Adler'in "bireysel psikoloji" görüşüne kuş-  
kuyla yaklaşmış ve bilimselliklerini sorgulamıştır. Popper'a göre  
her üç teorinin sempatizanları teorilerini ispatlayan kanıtları ileri  
sürmüştür ve hayatı da sadece o gözle bakmışlardır. Özellikle Freud  
ve Adler, teorilerini muayene etmedikleri hastalar için dahi kolay-  
lıkla genellemişlerdir. Ancak Popper'a göre bu teorilerin her an  
yanlışlanma riski vardır. Çünkü ortaya çıkabilecek herhangi bir  
karşıtlı durum ya da gözlem söz konusu teoriyi her an çürütebilir ve  
taraftarlarını ümit edilen noktaya getirmeyebilir. Popper bu nokta-  
da şu yargılara varmıştır

- a) İspat amacıyla yola çıkılsa hemen hemen bütün teorilerin doğrulanmaları kolayca mümkün olabilecektir. (Daha işin başında taraflılık sözkonusudur)
- b) Bir teoriyle uyuşmayan veya onu yanlışlayan olaylar olabilir.
- c) Bilimsel teoriler bazı şeylerin olmamasını esas alırlar. Bu teoriler ne kadar çok sınırlama getiriyorsa, yani pek çok şeyi dışında bırakıyorsa, o kadar tutarlıdır. Diğer bir deyişle "iyi" bir bilimsel teori, bir sınırlamadır. Belli şeylerin olmasını ya da olmamasını belirlemektedir.
- d) Bir teori, tasavvuru mümkün olan herhangi bir olayla, reddedilebilir değilse, bilimsel değildir. Yanlışlanamazlık bir teori için erdem değil, zaافتir.
- e) Bir teorinin doğru testi, onu yanlışlama teşebbüsüdür. Yani test edilebilirlik, yanlışlanabilirliktir.
- f) Tes. edilebilen dolayısıyla yanlış oldukları ortaya çıkarılan bazı teoriler, taraftarlarında tekrar yorumlanmakta ve böylece reddedilmeleri önlenmeye çalışılmaktadır. Ancak bir teorinin birtakım yollarla reddedilmesinin önlenmesi, o teorinin bilimsel statüsünü yok etmekle eş değerdedir.<sup>59</sup>

Popper özetle bir teorinin bilimsel statüsünün ölçütünün "yanlışlanabilir, reddedilebilir veya test edilebilir" olduğunu söylemiştir. Doğrulama ilkesini reddeden Popper'a göre bir teori veya varsayılm deneysel olarak olumsuz anlamda yanlışlanabilir olmalıdır.<sup>60</sup> Teori, iddia etmiş olduğu temel önermeyle uyuşmuyorsa yanlışlanabilirdir. Yani o önerme mantiken kendi konusunu dışarıda tutmalıdır.

Deneysel bilimlerle diğer sistemler arasındaki ayrımı ölçüt olarak doğrulanmadan çok yanlışlanmayı esas alan Popper, metafizik gibi deneysel olmayan fakat anlamlı olabilen bir sahanın da varlığına imkan tanıyacak bir temel oluşturmak istemiştir. Söz gelimi, Freud'ün "ego, süper ego ve id" görüşlerini Homer'in (Olympus'dan esinlenerek yazmış olduğu) hikayelerinden aldığı ve dolayısıyla temelde efsaneye dayandığını belirtmiş bununla birlikte efsanelerin de bilimsel teorilerin oluşumunda önemli rol oynadığını söylemiştir.<sup>61</sup>

Viyana çevresinden olmadığını belirten Popper,<sup>62</sup> yanlışlamayı bir anlamlılık veya doğruluk ölçütü olarak ileri sürmediğini ifade etmiş, amacının sadece deneysel bilimlerle, dini veya metafizik ka-

rakterdeki diğer sistemlerin arasına bir çizgi çizmek olduğunu söylemiştir. Metafiziği yıkmak için yola çıkan pozitivistlerin, bilimsel yasaları, deneyin elementer ifadelerine indirgediklerini belirterek bunun mantıken imkansız olduğunu söylemiş, ayrıca tek tek doğrulanmış önermelerden, teorilere varan tümevarımsal mantığı da kabul etmemiştir.<sup>63</sup>

Popper "yanlışlanabilirliği" bir anlam ölçütü olarak ileri sürmemiş "bilimsel önermeleri", "bilimsel olmayan" önermelerden ayırmak için, bir ölçüt olarak kabul etmiştir.<sup>64</sup> Bütün önermeleri anlamlı görmüş, onları yanlışlanabilir ve yanlışlanamaz olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hatırlanacağı gibi doğrulama ilkesine göre deneysel olarak doğrulanamayan önermeler anlamsızdı. Halbuki Popper yanlışlanamaz olan önermeleri anlamsız saymamıştır.

Mantıkçı pozitivistlerin teistik önermeler hakkında doğrulanamaz hükmünü vermesi doğal olarak teistlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Teistler doğrulama ilkesini çürütmeye çalışmanın yanında dinî önermelerin de doğrulanabilir olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu kanıtlardan birisi John Hick'in ileri sürmüş olduğu "eskatolojik doğrulama" ilkesidir.

**Eskatolojik Doğrulama;** John Hick mantıkçı pozitivistlerin iddialarına karşın *Inanç ve Bilgi* adlı eserinde teistin öteki dünyada (ahiret) Tanrı inancını empirik olarak doğrulama şansına sahip olacağını iddia etmiştir.<sup>65</sup> Hick aşağıda özetlenen hikaye ile eskatolojik doğrulamayı söylece açıklamıştır:

Aynı yolda ilk defa yolculuk yapmak zorunda kalan iki kişi yolun nereye çıktığını kesin olarak bilmemektedir. Ancak birisi, yolun göksel şehrə (*celestial city*) çıktığına dígeri ise yolun herhangi bir yere gitmediğine inanmaktadır. Bu kişiler seyahat esnasında bazan neşeli dakikalar bazan da sıkıntılı anlar yaşarlar. "Kutsal Şehir"e gitmeye inanan kişi yaşadığı neşeli anları amacına ulaşmak için bir teşvik olarak düşünür. Sıkıntıları ve karşısına çıkan engelleri ise tâhammülünün ölçülmesinde bir imtihan ve ders olarak algılar. Ona göre yolun sonunda varacağı şehrin kralı bütün bunları kendisine değerli bir vatandaş olması için hazırlamıştır. Diğer kişi ise bunların hiçbirine inanmaz. Seyahati amaçsız ve kaçınılmaz bir gezinti olarak düşünür. Başka bir seçenek de olmadıktan sonra iyi şeylerden zevk almaya ve sıkıntılarla dayanmaya çalışır. Onun için bu yolcu-

lukta ne bir hikmet ve ne de varılacak bir şehir vardır. Gerçek olan şey sadece içerisindeki iyilik ve kötülüklerle yolun kendisidir.<sup>66</sup>

Hick'e göre bu iki kişi arasında görünür problem bulunmamaktadır. Yani bu kişiler yolla ilgilenmekten çok geleceği (yani yolun sonunu) tartışmaktadırlar. Ancak hangisinin hakkı, hangisinin haksız olduğu son dönemece geldiklerinde anlaşılacaktır. Yolculuk esnasında tartışılan ve deneysel olmayan mesele, son noktaya gelindiğinde gerçek bir problem olarak karşısına çıkacaktır.

Hick'e göre bu kişiler yolla ilgili olarak farklı duygulara, ilgiliere ve tepkilere sahiptirler. Dolayısıyla birbirine karşı anlayışları ve yorumları, birbirine karşı iki söylemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aralarındaki farklılık da sözel bir tercihin ötesindedir. Teistin zihninde canlandırdığı dünya, bütünüyle ateistin dünyasından farklıdır. Ancak dünyada bulunması nedeniyle yolculuk devam ettiği için, bu farklılık objektif olarak açığa çıkmamaktadır.

Hick'in verdiği örnekte anlatıldığı gibi teist bu dünyada iddialarını deneysel olarak doğrulama imkanına sahip değildir. Ancak bir gün gelecek ve deneysel doğrulama şansına sahip olacaktır. Ölümden sonraki yaşama inandığı için de orada büyük bir neşe içerisinde, ulühiyyeti görsel olarak (beatific vision) tecrübe edecktir.

Hick sonuç olarak doğrulamanın mantıksal ve psikolojik boyutlarından söz etmektedir. Ona göre "doğrulanma", mantık bir kavram olmanın yanında, insan bilincinde gerçekleşen bir tecrübe olmasıyla, aynı zamanda psikolojiktir.<sup>67</sup> Dolayısıyla mantıksal ve psikolojik yönü bulunan doğrulama bir anlamda 'bilgi' seviyesindedir.<sup>68</sup> Ölümden sonra da insanın (kendi ölümünü hatırlaması gibi) bilinçli tecrübelere sahip olabileceği var sayılırsa, (bu dünyada inandığı şey şayet doğruysa) bir insan için doğrulamanın mümkün olduğu düşünülebilir, inandığı şey yanlışsa zaten yanlışlama söz konusu olmayacağındır.<sup>69</sup>

Hick'in eskatolojik doğrulamasına karşılık MacIntyre inancın ölümden sonra doğrulanmayı bekleyen ve bir kenara bırakılacak varsayımlar olarak düşünülemeyeceğini belirtmiştir.<sup>70</sup> Bunlara karşılık Hick şunları söylemiştir: Bu doğrulama biçimile teistin dünyada Tanrı bilgisine sahip olmadığı gibi bir iddia ileri sürülmemelidir. Bu teoriden Tanrı'nın varlığına inanmak için insanın ölüme kadar beklemek zorunda olduğu kanaati de çıkarılmamalıdır. Ayrıca Tan-

rının varlığı teistin zihninde ölümden sonra doğrulanmayı bekleyen bir varsayımda değildir. Çünkü teist için Tanrı'nın varlığı doğrulanma ihtiyacında bulunan bir konu değildir.<sup>71</sup>

### A. Flew ve Yanlışlama İlkesi

Antony Flew metafiziksel önermeleri anlamsız ve içeriksiz sayımiş, mantıkçı pozitivistler gibi, bunları duygusal önermeler grubuna sokmuştur. Ancak Flew, pozitivistlerden farklı olarak anlamsız kabul ettiği teologik kavramları tartışımış ve teizme karşı tezler ile ri sürdürmüştür. Eserlerinde dine ve metafizike pozitivist açıdan yaklaşmış, mantıkçı pozitivistlerin din diline ait eleştirilerini de temellendirme yoluna gitmiştir. Özellikle beş sayfalık "Theology and Falsification" (Teoloji ve Yanlışlama) adlı makalesinde teizme karşı çok ciddi eleştiriler yönelmiştir. Bu makaleyle birlikte 1950'li yıllarda etkisini yitiren doğrulama ilkesi üzerindeki ilgi yanlışlama ilkesine (principle of falsification) kaymıştır.

**Yanlışlama İlkesi;** Antony Flew, Popper'in "yanlışlanma" ilkesini din diline uyarlamıştır. Popper'dan farklı olarak onu bir anlamlılık ölçütü olarak kullanmış, sonuça teologik önermeleri yanlışlanamaz<sup>72</sup> olduğu gereçesiyle anlamsız kabul etmiştir.

Flew'a göre teistler teologik önermeleri olgusal ve gerçekliğinden şüphe edilmeyen inançlar olarak görmüştür. Onlara göre teistik önermeler, özellikle Tanrı ile ilgili iddialar, öylesine söylemiş sıradan şeyler degillerdir. Bir teist "Tanrı dünyayı yarattı", "Tanrı'nın planı var" veya "Tanrı, bir babanın çocuklarını sevdiği gibi bizleri sever" derken, söylediğisi şeye aynen inanmakta ve olayların o şekilde olduğunu düşünmektedir.<sup>73</sup> Yani bir teist için bunlar duygusal anlam taşımaktan öte, olgusal içeriğe sahip, anlamlı ve doğrulanabilir ifadelerdir. Ancak Flew'a göre durum teistlerin düşündüğü gibi değildir. Ona göre teistler, ileri sürmüş oldukları şyelerin doğruluğunda ve olgu ifade ettiği içinde israrlı iseler, bu iddialarını kanıtlamak durumundadırlar. Bunun da en güzel yolu iddia etmiş oldukları şeyin aksını ortaya koymalarıyla veya aynı derecede yanlışlamalarıyla mümkün değildir. Çünkü Flew'a göre bir iddianın gerçek bir iddia olabilmesi için, o iddianın bir şeyin nasıl olduğunu göstermesi ve niçin başka şekilde olmadığını ortaya koyması gerekmektedir.<sup>74</sup>

Sonuçta, Flew'a göre, bir önermenin olumsuz anlamını bilmek, o önermenin anlamını bilmek demektir. Çünkü olumlu bir iddia kendi karşısını dışında tutmaktadır. Dolayısıyla teist tarafından ileri sürülen önerme bir şeyi yanlışlıyor, olumsuz kılmiyorsa, bu durum söz konusu önermenin herhangi bir şeyi doğrulamadığı ve iddia etmediği anlamına gelmektedir.<sup>75</sup>

Antony Flew, "yanlışlama" ilkesini ileri sürerken John Wisdom'dan almış olduğu Bahçivan" (gardener) hikayesinden yararlanmıştır. Bu hikaye teist ve ateist olan iki kişi arasında geçmektedir. Söz konusu kişiler uzun süre terkedilen bir bahçeye döndüklerinde bakımsız olmasına rağmen hâlâ yeşermekte olan bitki ve çiçeklerle karşılaşırlar. Bunun üzerine oraya bakan bir bahçivanın var olup olmadığını tartışmaya başlarlar. Sonuçta çadırlarını kurar ve gözetlemeye çalışırlar. Ancak herhangi bir kimseyi göremez ve tesbit edemezler. Biri (Tanrı'nın varlığına inanan) bahçivanın var olduğunu ancak "görünmez" olabileceğini söyler. Bunun üzerine bahçenin etrafını elektrikli ve dikenli tellerle çevirerek görünmez olan kişiyi tesbit etmeye çalışırlar. Hatta, bekçi köpeklerini gezdirirler. Ancak herhangi bir kimse bahçeye girdiğine dair bir işaret alamazlar. Her şeye rağmen inanan kişi hâlâ ikna olmaz ve bahçivanın "görünmez, dokunulmaz, hissedilmez, kokmaz ve gürültü yapmaz olduğunu, sevdiği bahçeye bakmak için gizlice geldiğini" iddia eder. Sonunda diğeri (Tanrı'nın varlığına inanmayan kişi), bahçivanın bulunmadığı konusunda arkadaşını ikna etmekten ümidiini keser ve şöyle sorar:

"İlk iddia ettiğin şeyden geriye kalan nedir? Görünmeyen, dokunulmayan ve tesbit edilmeyen bir bahçivanla, hayali olan veya hiç varolmayan bir bahçivan arasındaki fark nedir?"<sup>76</sup>

Flew'a göre bahçivanın var olduğunu iddia eden kişinin durumu Tanrı'nın varlığını iddia eden kişi gibidir. O kişi, yani teist, Tanrı'nın var olduğunu iddia etmekte ve ateistin eleştirilerine karşılık her aşama da Tanrı'ya yeni bir nitelik atfetmektedir. Hatta nitelendirme işlemi sona ermemekte, ortaya çıkan duruma göre yeniden şekillenmektedir. Diğer bir deyişle teist Tanrı inancından vazgeçmemekte ve her türlü koşulda hiçbir durumu inancı aleyhine yorumlamamaktadır. Ancak Flew'a göre, karşı olarak ileri sürülen her varsayımda, teistin bütün çabalarına rağmen. Tanrı'nın niteliklerini birer birer yok etmeye (The death by a thousand qualifications) ve Tanrı kavramından geriye bir şey kalmamaktadır.<sup>77</sup>

Flew'a göre her ne koşulda olursa olsun Tanrı'nın varlığına inanan kişiyi inancından vazgeçirmek mümkün değildir. Teistleri "Artık Tanrı yoktur" ya da "O halde Tanrı bizleri sevmemektedir" kanaatine erdirecek bir olay ya da olgu ihtimal dahilinde değildir<sup>78</sup>. Dolayısıyla Flew'a göre teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehinde yorumlamakta ve onları kendilerini doğrulayan en azından yanlışlamayan veriler olarak görmektedir.<sup>79</sup>

Flew'a göre teistler bir taraftan Tanrı'nın insanları sevdigini söyleyken bir taraftan da kanserden ölen bir çocuğun durumunu görmezlikten gelmişler<sup>80</sup>, Tanrı'nın sevgisiyle insanların sevgisinin birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. Ancak Tanrı'nın sevgisiyle insan sevgisinin arasında bir ayrılmak ve bunların birbirinden farklı olduğunu iddia etmek kötülüklerle Tanrı inancı arasındaki problemi örtbas etmeye ve çekilen acılarla Tanrı'nın sevgisi arasında bir uyuşmazlık olmadığını göstermeye yönelik yaklaşımlardır. Bu noktada Flew şu soruları sormaktadır: "Tanrı sevgisinin güvencesi nedir?", "Tanrı'nın sevgisi bir garanti ise neye karşı verilmiş bir garantidir?", "Sadece moral açıdan değil, mantık açıdan da 'Tanrı bizleri sevmiyor' ya da 'Tanrı yoktur' demek için daha neler olacaktır?", "Tanrı'nın varlığını veya sevgisini çürütecek daha ne gibi olayların olması gerekecek veya hangi şartların oluşması beklenecektir?"<sup>81</sup>

Sonuçta Flew'a göre kötülük problemi Tanrı'nın varlığını çürütmekte ve ilgili iddiaları yanlışlamaktadır. Ona göre Tanrı gerçekten var olsaydı sevgisine karşı herhangi bir olayın olmaması gerekecekti. Bir anlamda kötülük var olmayıp Tanrı'nın sevgisi doğrulanmış olacaktı. Ancak kötülüğün var olduğu da inkar edilemez. Dolayısıyla teistlerin Tanrı ve Tanrı'nın sevgisi hakkındaki iddiaları yanlışlanmış, çürüttülmüştür. Ancak teistler hiçbir biçimde bunu böylece kabul etmeyecek ve inançlarından da vazgeçmeyeceklerdir.

**Yanlışlama İlkesinin Eleştirisi;** Flew'un yanlışlama ilkesi, teolojik önermelerin mantık statüsü hakkında yeni tartışmalara yol açmış anlam ve doğrulama kavramlarına yeni boyutlar kazandırmıştır. Çağdaş İngiliz filozoflarından R. M. Hare, Basil Mitchell, I. M. Crombie ve John Hick de tartışmalara katılmış ve yanlışlama ilkesini eleştirmiştir.

Teolojik önermelerin yanlışlanabilir olması konusunda birbirine alternatif dört görüş belirmiştir. Bunlardan birincisi yukarıda görüldüğü gibi Flew'un iddiasıdır. Flew'a göre teolojik önermelerin hem ilkece hem de pratikte yanlışlanması mümkün değildir. Böylece Ona göre teolojik önermelerin hem olgusal iddia olmadığı anlaşılacak hem de realiteyle uygun olmadığı görülecektir.

Ikinci görüşün sahibi olan Mitchell'e göre ise teolojik önermeler yanlışlanmaya açiktır. Ancak tamamen yanlışlanmaları ve bu yolla çürütülmeleri mümkün değildir. Meselâ kötülük problemi ciddi bir problem olarak insanın karşısında durmaktadır. Bu da bir anlamda bazı olayların teistin iddialarını yanlışlayabileceği demektir. Ancak teistin tutumu, inancına aykırı şeylerin oluşumuna ve öylece kabul edilmesine olanak tanımayacaktır. Flew'un zannettiği gibi dinî inancı olumsuzlayan bir durumun yokluğu söz konusu değildir. Olduğunu kabul etsek bile dindar kişinin bunu böylece kabul etmesi de yani kötülük ve acı olgsuyla dinî inancın kesinlikle çatıştığını kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü O kişi Tanrı'ya güven duyarak kendisini inancına adamıştır.<sup>82</sup> İnancını, tecrübe aksini ispatladığında bir kenara bırakacağı bir varsayımlar olarak görmemektedir.<sup>83</sup>

Mitchell aşağıda verilecek olan "Yabancı" (stranger) hikayesi ile daha önce görülen Flew'un "Bahçivan" hikayesindeki itirazlarını karşılamaya çalışmıştır. Mitchell bu hikayede Tanrı inancında güven faktörüne işaret etmiş dolayısıyla inanan kişinin her koşulda bu güvenini yitirmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir.<sup>84</sup>

Mitchell'e göre "Savaş zamanında toprakları işgal edilmiş bölge"de yaşayanlardan bir kişi kendisini son derece etkileyen bir yabancıyla karşılaşır. Uzun bir süre sohbet eder ve arkadaşlık kurarlar. Yabancı, işgalcilerin değil de bölge halkın tarafını tuttuğunu ve kendisinin emrinde olduğunu söyleyerek her ne olursa olsun güvenmesini ister. Bu karşılaşmadada yabancının samimiyetinden ve sadakatinden tamamen emin olan o kişi yabancıya itimat edeceğini taahhüt eder... Bir süre birbirlerinden uzak kalırlar. Yabancı, bazan yerli halka yardım ederken görülür. Bu durumda yurtaş minnettar bir şekilde arkadaşlarına dönerek, onun, kendi taraflarında olduğunu söyler. Yabancı bazan da durumdan hoşnut olmayanları polis kılığında tutuklayarak işgalci güçlere teslim ederken görülür. Bu durum karşısında çevresindekiler yabancıının arkadaşına söylemen-

ye başlarlar. Ancak o, hâlâ yabancının kendi taraflarında olduğunu iddia eder ve bütün olup bitenlere rağmen yabancının kendisini aldatmadığını inanır. Bazan yabancıdan yardım istediğiinde karşılık görür ve müteşekkir olur. Karşılık görmediğinde ise "Yabancı en iyisini bilir" der. Bu durumda arkadaşları öskelenerek, kendisine yanıldığını ve yabancının kendilerinden olmadığını hatırlatırlar. Ayrıca bu gerçeği itiraf etmesi için yabancının daha neler yapması gerekeceğini sorarlar. Cevap vermeyi reddeden o kişi yabancıyı imtihan etmeyi de uygun görmez. Bunun üzerine arkadaşları kendisine şunu söylerler:

"Eğer her şeye rağmen halen yabancının bizden yana olduğunu düşünüyorsan, en kısa zamanda o'nun karşı tarafa geçmesi daha iyidir."<sup>85</sup>

Yukarıdaki olayda görüldüğü gibi söz konusu kişi, yabancı hakkında beslemiş olduğu iyi kanaate karşı gelecek, herhangi bir itirazı kabul etmez. Mitchell'e göre bu sonuç o kişinin kendisini yabancıyla güven duymaya adamasından kaynaklanmaktadır. O kişi bazan yabancının kendisini şüpheye düşürecek olan belirsiz davranışlarının da farkındadır. Ancak bunu da kendi inancının tecrübe edilmek istenmesine bağlamaktadır. Mitchell'e göre Tanrı'ya inanan bir insanın korkunç bir felaket karşısındaki davranışı da bu şekilde dir. O da, "Bu Tanrı'nın takdiridir" der.<sup>86</sup> Mitchell'e göre bu durum bir çelişki olarak düşünülmemelidir. Çünkü bir insan inancıyla ilgili çatışmayı bütün şiddetıyla yaşarsa, inancında o anda makul ve mantıklı olmuş olur.<sup>87</sup>

Mitchell de dini önermelerin teistler tarafından birer olgusal iddia olarak ileri sürüldüğünü kabul eder. Ancak ona göre dini önermeler diğer birçok anlamlı önerme gibi tam olarak yanlışlanamazlar. Bu durumda Flew'un dini önermelerin (teist tarafından) yanlışlanması beklemesi sonucusuz kalacaktır. Dolayısıyla inanan insan, inancını ya tecrübe aksını ispatladığında bir tarafa bırakılacak geçici varsayımlar olarak düşünecektir ya da anlamlı olarak kabul edilecek ve kalpten bağlanılan iman prensipleri olarak değerlendirecektir, veya yukarıdaki her iki şıktan farklı olarak inancı, tecrübenin olumlu ya da olumsuz bir etkide bulunmadığı, yaşamda da herhangi bir şeyi değiştirmeyen içi boş formüller yiğini olarak düşünecektir.<sup>88</sup>

Mitchell'e göre teist birinci şikki inancı gereği kabul etmeyecektir. Şayet üçüncü şikki kabul ederse bu noktada hem mantiken hem de inanç açısından psikolojik olarak hataya düşmüş olacaktır.<sup>89</sup>

Yanlışlama ilkesiyle ilgili üçüncü görüş de Hare'in "blik" kavramı çerçevesinde ileri sürdürdüğü düşüneleridir. Hare, Flew'un yanlışlama ilkesinin de içerisinde yer aldığı doğrulamacı tahlilleri eleştirmiştir, dinî inançların doğru ya da yanlış önermeler halinde tasnif edilemeyeceğini belirtmiştir.

Flew ile teologik önermelerin birer iddia olmadığı konusunda aynı düşünceyi paylaşan Hare, bu önermelerin yanlışlanması ölçütüne vurulması konusunda farklı düşünmüştür. Hare'e göre dinî inançların arkasında, doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olmayan özel tutumlar (bliks) diğer bir deyişle insanî tecrübeler yatomaktadır.<sup>90</sup> Bu inançlar ve yaşamla ilgili kararlar da rastgele oluşmamaktadır. Dolayısıyla Hare'e göre onların rastgele yıkılmalarını beklemek de yanlış olacaktır.<sup>91</sup>

Yanlışlama ilkesi ile ilgili olarak bir diğer eleştiri de Crombie ve Hick'ten gelmiştir. Her iki filozofa göre teologik önermeler birer iddiadır ve gerçektir. Onlar öylesine söylemiş sıradan şeyler gibi düşünülmemelidir. Ayrıca bu iddialara karşı gelecek birtakım olayların varlığı da görülmektedir. Tamamen yanlışlanamaz degillerdir. Yanlışlanmaları da eğer gerçekliklerinin ölçütü olacaksa bir yere kadar hem ilkece hem de pratikte mümkünündür. Bir yere kadar mümkün olmasının nedeni de bizlerin sınırlı bilgi ve kavrayışa sahip oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Yani Crombie'nin deyişile manzarayı bütünüyle göremeyişimizdir. Söz gelimi yaşamda karşılaşılan acı ve istıraplar bir yere kadar (görünüşte) "Tanrı'nın merhamet sahibi olması" inancıyla çelişmektedir. Ancak bu görünür çelişkiden hareketle teologik önermelerin kesin olarak çürütülebileceği düşünülmemelidir. John Hick ise teologik önermelerin doğrulanamaz olduğu görüşünü reddetmiş ve daha önce de görüldüğü gibi eskatolojik doğrulama adını verdiği tezi ileri sürmüştür. Hick, Flew'a karşı teologik önermelerin doğrulanmalarının mümkün olduğunu ve bunun da ahirette gerçekleşeceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Hick'e göre teologik önermeleri olgusal iddia saymamak ve gerçekliğine ihtimal vermemek doğru değildir.

### L. Wittgenstein ve Fonksiyonel Çözümlemeler

Doğrulamacı tahlillerin, dini inançları deneysel teste tâbi tutarak doğrulanamaz bulması ve anlamsız saymasının ardından bir tepki olarak fonksiyonel çözümleme anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış çerçevesinde Tanrı kavramının ve dini inançların, doğrulamacı tahliller yöntemiyle bir çırpıda anlamsız bulunması eleştirlmiş, onların empirik doğrulama veya yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağı iddia edilmiştir. Özellikle Wittgenstein'in *Philosophical Investigations* ve *Lectures and Conversations* adlı eserlerindeki düşünceleriyle gelişen bu tahlil anlayışı pozitivizmin katı tutumu karşısında teizme biraz olsun rahatlama sağlamıştır.

Fonksiyonel tahlil anlayışı, dinin dışarıdan eleştirilmesini ve anlamsız sayılmasını reddetmiştir. Dini inançların dışarıdan nasıl görülsürse görülsün inanan insanın yaşamında bir anlamı ve kullanımını olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışın öncülerinden olan Wittgenstein, dini bir tür dil oyunu (*language games*) olarak görmüş ve anlaşılması için mantığının incelenmesi gerektiğini söylemiştir. D. Z. Philips ve Norman Malcolm gibi filozoflar da Wittgenstein'in görüşlerini dini alana uygulamış ve tartışmışlardır. Bu kişiler "Wittgenstein'ci fideistler" diye meşhur olmuşlardır.<sup>92</sup> Ancak bu filozofların dini önermeleri konatif görerek teistik iddiaları gerçeklikten uzak bir biçimde yorumlamaları yani *non-realist* bir tutum sergilemeleri filozoflar arasında tartışma konusu olmuş teistlerin tepkisini almıştır.

Wittgenstein, felsefi kariyerinin ilk yıllarda yazmış olduğu *Tractatus* da resim kuramını ileri sürmüş ve dili bir resim olarak kabul etmiştir. *Tractatus'u* yazdıktan sonra felsefi problemlerin aşıldığı söylenen ve bir süre felsefeden uzak duran Wittgenstein daha sonraki yıllarda (1920-1940) "resim kuramının" çıkmazlarını göreerek fikrini değiştirmiştir<sup>93</sup> ve *Philosophical Investigations* adlı eserini kaleme alarak dilde kullanımı esas almıştır. Yine *Lectures and Conversations* adlı eserini yazarak dini inançlarındaki görüşlerini ifade etmiştir. Wittgenstein bu eserinde dini inancın mantık yapısını, niteliklerini ve bir resim olarak kullanılmasını açıklamış, Tanrı'ya inanan ile inanmayan arasındaki farklı yaşam biçimine dikkat çekmiştir.<sup>94</sup> Estetik ve psikoloji üzerine vermiş olduğu konferansların da yer aldığı bu eser *Philosophical Investigations'la* birlikte analitik felse-

fede özellikle din felsefesi çevrelerinde “fonksiyonel tahlil” anlayışının gelişmesine öncülük etmiştir.

Wittgenstein, *Philosophical Investigations* adlı eserinde *Tractatus*'ta kurmuş olduğu dil ve dış dünya arasındaki ilişkiyi tersine çevirmiş, dilimizin gerçek dünyayı düşünme biçimini belirlediğini söylemiştir. “Dil”in (*Tractatus*'da olduğu gibi) resim değil de, bir “alet” (tool) olduğunu ve değişik kullanımları olabileceğini ifade etmiş<sup>95</sup> bir kelimenin anlamının dildeki kullanımında yattığını ileri sürmüştür.<sup>96</sup>

**Dil Oyunu;** Wittgenstein'in *Tractatus* adlı eserinde ileri sürülen “resim kuramı”na göre dil, dış dünyayı temsil ediyordu. Bu da bir anlamda dış dünyyanın dilin yapısını belirlemesi demekti. Dilin yapısı tahlil edildiğinde de dış dünyyanın yapısı hakkında geçerli bilgiler elde edilecekti. Çünkü aralarında ortak bir yapı söz konusu idi. Bir yerde dil, dış dünyyanın aynası durumunda idi. İşte Wittgenstein'in “dil” ile “dış dünya” arasında kurmuş olduğu bu mantıksal ilişki ve resim kuramı bir anda dinî, ahlaklı ve metafiziksel iddiaların dilin dışında kalmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü bu tür iddialar dilde yer alamaz ve ifade edilemezdi. Dış dünyada karşılıklı yoktu. Dilde yer almayan ifadeler de anlamsızdı ve hakkında konuşulamazdı. Gerçek ve anlamlı dil de sadece olgu ifade eden (fact-stating) dildi. Dolayısıyla Wittgenstein *Tractatus*'da anlamlı olan yanı olgu ifade eden dille, dünyadaki herhangi bir olgu durumuyla ilgili olmayan ve sonuçta dile getirilemeyen anlamsız (nonsense) dil arasında bir ayırım yapmıştır.<sup>97</sup>

Felsefi kariyerinin ikinci döneminde “resim kuramını” terkeden ve *Philosophical Investigations*'da “kullanım” tezini ileri süren Wittgenstein'a göre dil hakkında sağlıklı bilgi alınmak isteniyorsa yaşamdaki işlevine ve insanların onu nasıl kullandığına bakmak yeterli olacaktır. Böyle yapıldığı takdirde *Tractatus*'da ileri sürüldüğü gibi olgu ifade eden söylemin, tek anlamlı söylem olmadığı görülecektir. Buna karşın yaşamdaki birçok “dil oyununun”<sup>98</sup> varlığı gözlenecek, çeşitliliği, birbirlerine benzerliği ve farklılıklarını ortaya çıkacaktır.<sup>99</sup>

Wittgenstein, mantıkçı pozitivistlerin doğrulanamadığı için anlamsız buldukları ve bir kenara bıraktıkları dini önermeleri, yaşam-

da var olan sonsuz sayıdaki dil oyunları içerisinde bir tür dil oyunu olarak kabul etmiş ve kendi mantığına sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak Wittgenstein'a göre dinin bir tür dil oyunu olarak kabul edilmesi, dinî önermelerin (din dili) doğru veya yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Wittgenstein'a göre önemli olan şey böyle bir dil oyununun varlığının bilinmesi ve nasıl oynandığının tasvir edilmesidir.<sup>100</sup>

Göründüğü gibi Wittgenstein, dinî inancın temellerini tartışmaktadır. Ona göre dinî inancın doğru veya yanlış olduğunu iddia etmek, bir anlamda onların doğru olduğunu düşünerek kabul, ya da yanlış olduğunu düşünerek reddetmek anlamına gelecektir. Halbuki dinî inançları doğru ya da yanlış bir biçimde tasvir etmek uygun bir davranış değildir. Ayrıca dinin veya ahlakin ne olduğu da sorulmamalıdır. Buna karşın dinî veya ahlaklı ifadelerin ne anlamına geldiği sorulmalıdır.<sup>101</sup>

**Din Olgusu;** Wittgenstein'in ateist olmadığı, ancak bunun yanında teizme sıcak bakmadığı görülmektedir.<sup>102</sup> Dinî inançların doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgilenmeyen Wittgenstein'in din hakkında da fazla bir şey yazmadığı görülmüştür.<sup>103</sup>

*Tractatus'ta Tanrı kavramı hakkında konuşulamayacağını ve bu konuda sessiz kalınması gerektiğini<sup>104</sup> söyleyen Wittgenstein, bu tavırını değişik bir biçimde de olsa ikinci dönemde de devam ettirmiştir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğine inanmamış, bu konuda kanıt getirmeye yönelik çalışmaları da inanılan şeye entelektüel temel bulmak olarak değerlendirmiştir.*

Wittgenstein'a göre felsefe, din konusunda doğrulama görevini üstlenemez. Çünkü dine, din dışında bir temel bulunamaz. Diğer bir deyişle teoloji ve felsefe dine dışarıdan anlamlılık veremezler.<sup>105</sup> Dolayısıyla inancı akläleetirmek, bir anlamda onu ve dilini tahrif etmek demektir.

Wittgenstein'a göre inanç, test edilebilecek bir şey de değildir. Öyle olsaydı, yani Tanrı'nın varlığı empirik olarak test edilebilseydi, inancın özü bozulacaktı, bir anlamda inanç adına her şey mahvolacaktı. Ayrıca bu tutum dini hurafeye indirgeyecekti.<sup>106</sup> Wittgenstein için önemli olan, dinî inançların doğruluğu ya da yanlışlığı olmayıp, Tanrı teriminden kastedilen şeyin ne olduğunu.<sup>107</sup>

Wittgenstein'a göre din dili bilimsel dille karıştırılmamalıdır. Çünkü din dilinin mantığı farklı olup bilimsel dil oyunu gibi oynamamaktadır. Ona göre din dili, bilimsel ifadeler içermediği gibi hakkında kanıt elde edebileceğimiz varsayımlar da degüllerdir.<sup>108</sup> Dolayısıyla "Tanrı vardır" iddiasını sanki fiziksel bir iddia imiş gibi ele alarak bilimsel standartlara uymadığı gerekçesiyle bir kenara bırakmak doğru değildir. Dinin hafife alınarak iddialarının varsayımları olarak düşünülmesi de yanlışdır. İnsanlık tarihinde yapılan dinî savaşlar, otuz yıl savaşları sırı bir varsayımdır. Din sece belli bir resme göre yaşanan yaşam biçimini değildir. Çünkü insan insanlar inançları uğruna bazı riskleri göze almaktadırlar.<sup>109</sup>

Wittgenstein 17 Aralık 1930 tarihinde Waismann'la yapmış olduğu söyleşide dinin konuşmayıla (Kelamla) bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir.<sup>110</sup> Yani bir anlamda dinin doktrinlere, önermelere ve argümanlara indirgenmesine karşı çıkmıştır. Bu noktada Wittgenstein'in tutumıyla ilgili olarak Carnap'ın söyle bir tesbiti olmuştur. Carnap'a göre Wittgenstein'in din anlayışı kendi içerisinde duygusal ve entelektüel açıdan çatışmaktadır. Çünkü Wittgenstein, bir yandan metafiziğin ve dinin entelektüel açıdan hiçbir şey söylemediğini ve teorik olarak içinden boş olduğunu düşünmekte diğer yandan ise duygusal olarak bu sonuçtan büyük acı çekmektedir.<sup>111</sup>

Wittgenstein'a göre dinî inanç bir tür dil oyunu ve yaşam biçimidir. Bu yaşam biçiminin de kendisine has mantığı vardır. Tanrı kavramı da mantıkçı pozitivistlerin iddia ettiği gibi anlamsız olmayaipp bu yaşam biçimini içerisinde bir rol oynamaktadır. Çünkü bir kavramın veya terimin anlamı kullanımında yatkınlıktağıdır.<sup>112</sup> Tanrı teriminin de kullanımı ve bir anlamı bulmaktadır. Hatta birden fazla kullanıma sahip olmakla, şükran, niyaz ve yüceltme gibi farklı yerlerde farklı amaçlarla kullanılabilir.<sup>113</sup> Wittgenstein'a göre filozofun görevi Tanrı kavramını eleştirmekten çok onun yaşam formu içerisindeki rolünü anlamaya çalışmak ve tasvir etmektedir.<sup>114</sup> Çünkü bir terimin ne olduğu ve anlamlı olup olmadığı, o terimin dildeki kullanımına göredir.<sup>115</sup>

Wittgenstein'a göre Tanrı, inancın konusudur. İnançta da olgu-sallık veya bilimsellik aranmamalıdır. Tanrı sözcüğü resimlerle (kılısedeki Tanrı tasvirleri gibi) ve ilmhallerle insanların en erken yaşlarında öğrendiği sözcüklerden biridir. Ancak bu sözcük kendi başı-

na herhangi bir anlam ifade etmemektedir. İnancın konusu olup herhangi bir varsayıım veya bilgi konusuna giren şey değildir.<sup>116</sup>

Wittgenstein'a göre dini inanç sıradan bir inanç da değildir. Herhangi bir olgusal nesnenin varlığına inanmak veya inanmamak gibi düşünülmemelidir. Ayrıca birtakım ilkelere bağlanmaktan ibaret de sayılmalıdır. Tanrı'nın varlığına inanan ile inanmayan kişinin arasındaki farklılık da zaten bunu açıkça ortaya koymaktadır. Wittgenstein'a göre dini inancın en belirgin özelliği, bünyesinde sevgiyi, heyecanı, şefkati ve görev bilincini barındırmamasıdır. Öyle ki, inanan kişi inancını yaşamı boyunca sevgiyle, heyecanla hissetmektedir. Inanan kişinin zihni, daima o inançla meşgul olmakta ve yaşam biçimini de ona göre şekillenmektedir. Yine o kişi, inancı doğrultusunda birtakım riskleri göze almakta ve tehlikelere atılmaktadır.<sup>117</sup>

**Inanç Biçimleri;** Wittgenstein'a göre iki tür inanmadan söz etmek mümkündür. Birincisi (belief-that) objesi test edilebilecek olan ve bilmenin daha sonraları mümkün olabileceği inanmadır. Bu tür inanmada bilimsel kanıtlar, varsayımlar ve teoriler söz konusu olabilmektedir. İkincisi de (belief-in) objesi test edilemeyecek olan ve kanıt getirmenin olmadığı bir inanmadır. Bu tür bir inancın objesi hakkında kanıt aramak da doğru olmayacağındır. Kaldı ki böyle bir inanç, hakkında kanıt aranabilecek bilimsel teori veya varsayıım değildir. Wittgenstein'a göre dini inanç ikinci tür inanma biçimine girmektedir. Dolayısıyla dini inançta kanıt arayışı inancın ruhuna ve inanmaya ters düşecektir.<sup>118</sup>

Wittgenstein'in belief-in (inanıyorum) ve belief-that (inanıyorum ki) ayrimı çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Wittgenstein'in benimsediği inanç anlayışı olan "belief-in" in geleneksel teistik öğretiyle çeliştığı, bu anlayışa göre inanç objesinin reel varlığının ikinci planda kaldığı ve önemsenmediği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla belief-in anlayışı subjektif olmakla itham edilmiş ve nasıl doğrulanabileceği sorgulmuştur. Söz gelimi Nielsen'a göre Wittgensteinci fideistlerin inanç anlayışı (belief-in) herhangi bir gerçek varlığa inanç olmayıp kavramsal karışıklıkları ya da psikolojik ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkan ve gerçekliği bulunmayan bir varlığa inançtır.<sup>119</sup> Nielsen'in eleştirisinde de anlaşılacığı gibi Wittgenstein'in belief-in görüşünü esas alan ve savunan düşünürler geleneksel teizmin Tanrı

anlayışından ayrılmış ve ileri sürülen kanıtları da inanç olayında olgusallığa yer yok düşüncesiyle reddetmişlerdir.

Wittgenstein'a göre her iki inanç türü arasında (bilimsel inanç-la dinî inanç) kanıt farkının yanında, tepki ve his farkı da vardır. Meselâ öldükten sonra hesap gününün varlığına inanan bir kişiyle inanmayan bir kişinin arasındaki fark sadece sözel bir fakftan ibaret değildir.<sup>120</sup>

Wittgenstein'in bilgi ve inanç ayırımını benimseyen Norman Malcolm yazmış olduğu "Tanrı vardır" (önermesi) Dinî Bir İnanç mıdır?" adlı makalesinde Tanrı'ya inanmada hissin ve duygunun (affection) önemine işaret etmiş, bir insanın arkadaşına veya doktoruna inandığı gibi, Tanrı'ya inanması gerektiğini (belief-in) belirtmiştir. Malcolm'a göre Eski ve Yeni Ahid'de Tanrı'nın varlığı lehinde a posteriori kanıtlar ileri sürülmemiştir. Tanrı'nın varlığı konusunda da lehte veya aleyhte doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek kanıtlar ileri sürelemez. Zaten insanın günlük dini yaşamında da kanıt tartışmaları bir rol oynamamaktadır. Dolayısıyla Tanrı inancında önemli olan şey Tanrı'nın gerçekten var olup olmaması tartışması değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığına inanan bir insanın aynı zamanda Tanrı'ya karşı müteessir (affective) olmadığı ihtimali düşünülürse o inancın hiçbir şeye yaramadığı da görülecektir. İnançta önemli olan Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığı değil bir insanın sevgiyle, duyguya Tanrı'ya bağlanması (affective attitude), varlığını tartışmadan O'na inanması ve güvenmesidir. Sonuçta Tanrı inancında içerik aranmamalı, buna karşın inancın psikolojik yanları göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>121</sup>

Wittgenstein'in inançla ilgili (belief-in) düşüncelerini kabullenmiş ve savunan Malcolm'un, Tanrı inancını sadece "güven" ve "tutku" olarak görmesi buna karşın Tanrı'nın real varlığı hakkında bir şeyler söylemeyi ve bu konuda ileri sürelebilecek kanıtları reddetmesi geleneksel teizm açısından kabul edilemez bir tutum olmuştur.

**Ateistle Teist Arasındaki Fark;** Wittgenstein'a göre ateistle teist farklı yaşam biçimini paylaşan, farklı dil oyununa sahip olan insanlar olup<sup>122</sup> aralarında bir karşılık veya çelişki bulunmamaktadır. Bunlar sadece birbirlerine aynı şeyleri söylemeyi reddeden kişilerdir. Reddetmek de çelişmekten farklıdır. Bir probleme farklı bakan ve farklı yaklaşan insanlardır. Bu durumda Wittgenstein'a

göre teist, ateistin inanmadığı şeye inanan kişi değildir. Inanan ile inanmayanın farklı olmalarının nedeni o kişilerin zihinlerinde farklı resimlere sahip olmalarıdır. Farklı bir resime sahip olma da (veya resmi kullanma da) herhangi bir dinî önermenin mantıksal göstergesini kabul etmek veya reddetmek değildir. Çünkü teist veya ateistin sahip oldukları resimler onların düşüncelerinde farklı mantıksal rolleri oynamaktadır. Diğer bir deyişle resim, Tanrı'nın varlığını inanan kişinin belleğinde oynadığı rolü inanmayan kişinin zihinde oynamamaktadır. Sonuçta bu kişiler, bir yaşam biçimini içerisinde, birtakım önermeler hakkında anlaşmazlığa düşmüş kişiler değildir. Sadece aynı yaşam biçimini paylaşmayan, farklı dil oyuna sahip insanlardır.<sup>123</sup>

Wittgenstein'in yukarıdaki ayırımını Norman Malcolm ve John Wisdom gibi filozoflar üzerinde çok etkili olmuş ve değişik biçimlerde dile getirilmiştir.

Wittgenstein'in ateistle teisti karşılaştırırken onları "farklı yaşam biçimine ve dolayısıyla farklı dil oyununa sahip kişiler" olarak tanımlaması, bir anlamda klasik teist ve ateist karlılığının ve çatışmasının önemini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Öyle ki inananla inanmayan kişilerin birbirlerini çeşitli şekillerde itham etmeleri de artık değerini yitirmiştir. Söz gelimi Phillips'e göre çağdaş felsefede dinî inançları ilkçağ zihniyetiyle veya ilkelikle izah etme yolu etkisini yitirmesine rağmen bu tür düşüncelere bazan rastlanmaktadır. Halbuki Wittgenstein, dinî ve din olgusu içerisinde merkezi bir yeri isgal eden Tanrı kavramını bu şekilde açıklayanların kendilerini ilkelliğe bulaşmakla itham etmiştir.<sup>124</sup>

**Fonksiyonel Çözümlemenin Eleştirisi;** Fonksiyonel çözümlemelere göre din, kendi yaşam formuna sahiptir ve anlaşılması da kendi içerisinde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla dinin dışarıdan anlamsız olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Bu yaklaşım da mantıkçı pozitivistlerin eleştirileri karşısında zor duruma düşen teistlerin biraz olsun rahatlamlarını sağlamıştır. Ancak dinin kendi içerisinde anlaşılabileceği görüşü bazan dinin anlaşılması için yaşanması gerektiği biçiminde de yorumlanmıştır. Ayrıca bu anlayışın temelinde de, Nielsen'e göre, dine dışarıdan gelebilecek eleştirilere set çekmek yatkınlıdır.<sup>125</sup> Bu nedenle din olgusunun, dinin dışında olanlarca anlaşılamayacağı ve değerlendirilemeyeceği fikri yaygınlaşmıştır.

Wittgenstein'in dini inancı bir tür "dil oyunu" veya "yaşam biçimi" olarak görmesi ve Tanrı'nın da bu yaşam biçiminde bir rol oynadığını belirtmesi Nielsen'in diğer bir eleştirisile karşılaşmıştır. Nielsen'e göre doğruluğun garantisini sубjektif ölçütler olduğu takdirde peri masalları veya cadı hikayelerinin de doğrulanmaları mümkün olacak, kendi yaşam formlarına sahip oldukları ve dilde de kullanışlarının bulunduğu görülecektir.<sup>126</sup>

Nielsen'in itirazlarına karşılık olarak Phillips, "dini inancın sadece dinsel dil oyununu oynayanlarca anlaşılabileceği" şeklindeki düşüncenin Wittgenstein'a izafe edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>127</sup> Phillips'e göre bu durumda ateist olan bir insanın dini inancın gramerini anladığını söylemesi sıkıntı doğuracaktır. Halbuki kendisini mümin olarak adlandırmayan bir kişinin dini kavramları anlaması ve aydınlatmaya çalışması da mümkün kündür.

Phillips'e göre Wittgenstein'in yöntemi teiste olduğu kadar ateiste de açıktır. Çünkü felsefe bir anlamda her şeyi olduğu gibi görmek ve öylece anlamaya çalışmaktadır. Önemli olan kavramsal karışıklıktan, kavramsal netliğe geçiştir. Bu süreçte inanç ve inançsızlık grameri, hatta aralarındaki anlaşmazlık aydınlığa kavuşmuş olacaktır.<sup>128</sup>

### *Lengüistik Çözümlemeler*

Doğrulamacı tahliller, teolojik ve metafiziksel önermeleri anlamsız sayıyor ve sonuça Tanrı kavramını reddediyordu. Katı tutumları nedeniyle XX. yüzyılın ortalarında gücünü yitiren doğrulamacı tahlillerden sonra ortaya lengüistik tahliller çıkmış ve doğrulamacı tahlillerden farklı bir tutum izlemişlerdir. Onlar da teolojik ve metafiziksel önermeleri olgusal ve bilgisel açıdan olumsuz değerlendirmekle birlikte içeriklerini tamamen anlamsız ve degersiz saymamışlardır.

Çağdaş İngiliz felsefesinde metafiziği ve Tanrı kavramını mantıkçı pozitivistler gibi reddetmekle birlikte onları pozitivistlerden farklı olarak anlamsız bulmayan yaklaşımalar da vardır. Bu anlayışlardan birisi de Wittgenstein'in felsefi kariyerinin ikinci döneminde geliştirdiği anlam teorisile sıkı bir ilişkisi bulunan ve kısaca John Wisdom'in "idiosyncrasy platitude" olarak tanımladığı yaklaşımdır. Bu anlayışın özünü de "Her ifadenin kendine has anlamı bulunmaktadır" biçiminde özetlenen düşünce oluşturmaktadır.<sup>129</sup> Len-

güistik tahliller sadece Wisdom'in çalışmasıyla sınırlı değildir. Doğrulamacı tahliller kısmında görmüş olduğumuz ve Antony Flew'un ileri sürdüğü "yanlışlama ilkesi" ve bu ilke çerçevesinde yapılan tartışmalar da bir anlamda lengüistik tahliller grubuna girmektedir. Ancak bu bölümde tekrarlardan kaçınmak için Flew'un Tanrı kavramıyla ilgili tahlillerini, Hare, Mitchell ve Crombie'nin Flew'a vermiş oldukları cevaplar ele alınmayacaktır. Konatif tahliller başta olmak üzere daha sonraki bölümlerde ele alınacak eleştiriler de lengüistik tahlilleri görmek mümkün olacaktır. Bununla birlikte Wisdom'in görüşlerini burada ele almak ve Tanrı inancının nasıl değerlendirildiğini görmekte yarar vardır.

Wisdom, doğrulamacı tahlillerin teolojiyi reddetmesine katılmakla birlikle, onların bütünüyle anlamsız sayılmasına da karşı çıkmıştır. Doğrulama ilkesini eleştiren ve bu ilkenin kendisini de metafiziksel bulan Wisdom dildeki önermelerle ilgili olarak "idiosyncrasies platitude" (her önerme kendi anlamlılığına sahiptir) isimli karşı bir teori ileri sürmüştür. Bu teoriyle Wisdom, doğrulama ilkesinin dışında bıraktığı aşkin (taransandantal) varsayımları da anlamlı görür. Çünkü teologik önermelerde dahi dilde gizli kalmış unsurlar açığa çıkmaktadır.<sup>130</sup> Wisdom'a göre Tanrı'yla ilgili önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olmadığı gibi bunların doğru ya da yanlış olması insanlar arasında deneyisel farklılıklara da yol açmamaktadır.<sup>131</sup>

John Wisdom yazmış olduğu "Gods" adlı makalesinde ateistle teistin arasında olgusal fark olmadığını sadece tutum ve duyguları bülündüğünü belirtmiş,<sup>132</sup> Tanrı'nın varlığının empirik ya da olgusal problem olmadığını, dolayısıyla bilimsel açıdan artık ateistle teist arasında büyük farklılıkların yaşandığının iddia edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre teistle ateist arasındaki farklılık bilimsel olmaktan ziyade duygusaldır. Diğer bir deyişle çalışma oglular da değil, anladmadır.<sup>133</sup> Wisdom bu düşüncesini şu örneklerle açıklamaya çalışır; Kuraklık zamanında dua eden ve kurban kesen bir teist de artık bir ateist kadar doğal olayların nasıl olduğunu bilmektedir. Tanrı'ya inandığı halde doğal olaylar karşısında ümit ve korkuları olan teistlerin var olduğu söylese de bunların sayıları çok azdır. Dahası ölümden sonraki yaşama ait bekłentilerin de artık Tanrı inancının temelinde yatan tek neden olduğu söylenemez.<sup>134</sup>

John Wisdom, ateistle teisti, aynı tabloya bakan, ancak farklı yorumlayan iki insana benzetmektedir. Bu kişilerden biri (teist), güzel bir tablonun karşısında iken duygularını, "harika", "çok güzel" veya "mükemmel" gibi ifadelerle açıklarken; diğer de (ateist), birinci şahistan farklı olarak aynı manzara karşısında "bir şey görmiyorum" diyebilmektedir. Bu noktada teist, ateisti bir şey görmemekle yani kör olmakla; ateist de teisti var olmayan bir şeyi görmekle, yani hayalcilık itham etmektedir.

Wisdom'a göre tarafların her ikisi de aslında aynı tabloya bakmacta ve aynı şeyi görmektedir. Aralarındaki anlaşmazlık tabloyu farklı ışıklar altında tutmakla veya birinin gördüğünü diğerine de göstermekle (ki o da aynı şeyleri görmektedir) giderilemeyecektir. Çünkü aralarındaki fark olgusal değildir. Bilim adamları gibi birbirinden farklı iki varsayımlı tartışmamaktadırlar. Dolayısıyla Wisdom'a göre bu kişilerin durumu değerlendirilirken hemen "doğru" ya da "yanlış" gibi yargılara varılmamalıdır.<sup>135</sup>

John Wisdom Tanrı'nın varlığına inanan ile inanmayan arasındaki farkın bilimsel olmadığını duygusal olduğunu ve iki farklı tutumdan kaynaklandığını belirtirken, daha sonraları sık sık göndermeler yapılan meşhur "Bahçıvan" örneğini vermiştir. Daha önce görüldüğü gibi Antony Flew da sözkonusu hikayeyi Wisdom'dan esinlenerek ele almış ve yanlışlama ilkesi lehinde yorumlamıştı.

John Wisdom'a göre, iki arkadaş bir süre önce terkettikleri bahçelerine tekrar döndüklerinde hâlâ canlı olan ve yeşermeye devam eden bitkileri görürler. Şaşkınlıkla biri diğerine, bütün bunların bahçeye gelen ve bitkilerle ilgilenen bir bahçivandan kaynaklandığını söyler. Bahçivannın nerede olduğunu aradıklarında kimseyi bulamazlar. Ayrıca komşularından hiçbir de bahçelerinde çalışan herhangi bir kimseyi görmemiştir. Bunun üzerine birinci şahıs bahçivanın varlığınından ısrar ederek onun insanların uyuduğu vakitte geldiğini ve çalıştığını söyler. Diğer ise bahçivanın var olmadığını belirterek gelmiş olduğu takdirde birilerinin onu duymuş olacağını veya en azından iz bırakması gerekeceğini ileri súrer.

Birinci şahıs diğerine her şeyin nasıl düzenlendiğine bakmasını tavsiye eder. Bahçenin güzellikinde bir gaye ve duyu olduğunu söyler: "Sanırım, fani gözlere görünmez olan birisi geliyor. Ne kadar dikkatli bakarsak o kadar fazla emin oluruz" der. Bahçeyi dikkatlice gözden geçirirken, bazan bahçivanın varlığını ima eden iz-

lere, bazan da aksini gösteren şeylere şahit olurlar. Bu esnada gözden uzak olan bir bahçeye neler olabileceğini tartışmaya başlarlar. Ancak her ikisi de bir diğerinin bulduğu şeyi gözlemler ve birbirinden farklı şeylere tanık olmazlar. Her şeye rağmen, sonuçta biri "Bahçivanın geldiğine hâlâ inanıyorum", diğeri ise "inanmıyorum" der.<sup>136</sup>

Wisdom'a göre olaydaki iki şahsin farklı yargıları, bahçede görmüş oldukları şeylerin farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Yani her iki şahıs da aynı şeyleri görmekte ve aynı şeyleri kontrol etmektedir. Dolaylıyla anlaşmazlıklar deneyisel konularda değildir. Aralarındaki farklılık o kişilerin beklenilerinden yatkıntadır. Yani bahçivanın varlığını kabul edenle reddeden kişinin arasındaki fark, birinin görmek istediği şeyi diğerinin görmeyiştir. Kısacası bahçeye karşı his ve tutumları onları farklı kılmaktadır. Dünyaya da bu gözlükle bakmaktadır. Wisdom'a göre artık bu noktada hangisinin "haklı" veya hangisinin "haksız" olduğunu sormak uygun düşmeyecektir.<sup>137</sup>

Sonuçta Wisdom'a göre inanç empirik verilerden kaynaklanmamaktadır. Bu nedenle inançta olgusallık aranmamalıdır. Çünkü Tanrı inancı, sadece empirik doğrulamanın veya aynı derecede empirik yanlışşamanın konusu değildir.

### *Konatif Çözümlemeler*

Doğrulamacı ve lengüistik tahlillerden sonra ortaya konatif çözümlemeler çıkmıştır. Bunlar Tanrı kavramından ziyade, fenomen olarak dini gündemine almış ve onu pozitivist çerçeveye uygun bir yorumlamaya tâbi tutmuştur. Bu yaklaşımca göre din bazan moralite olarak yorumlanmış, bazan da ahlakî kavamlara indirgenmiş, bu esnada teizmin metafiziksel iddiaları ve teolojik kabulleri ise bir kenara bırakılmıştır.

Konatif yaklaşımların en büyük nedeni din üzerindeki ilginin çağımızda yoğunlaşmış olmasıdır. Bu süreçte dinin doğası, fonksiyonu ve pragmatik değeri tartışılmaya başlanmış buna karşın teizm açısından birinci derecede problem olan Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konular ise ilgi odaklı olmaktan çıkmıştır. Tanrı'nın bilim açısından uygun bir fenomen olmadığı düşünülmüş, buna karşın dinin bilimsel çalışmalar için geçerli bir alan olduğu kabul edilmiştir.

Dolayısıyla din yoğun bilimsel araştırmaların konusu olurken, Tanrı da karmaşık din fenomeni içerisinde yer alan bir düşünce olarak gündeme gelmiştir.<sup>138</sup>

Bu bölümde düşüncelerini ele alacağımız R. P. Braithwaite, Ronald W. Hepburn ve R. Hare gibi filozoflar dinde teistik Tanrı kavramı gibi pozitivistlerin anlaşılmaz buldukları bazı unsurları bir kenara bırakarak dini tasvire başlamışlardır. Pozitivizme karşı olmayan hatta oldukça etkisinde kalan bu filozoflar dinin teorik yönünü savunulmaz bulmuş, kendilerince dinin "otantik" ve "essential" yönü olan, bireyin davranışı ve tutumlarında ortaya çıkan tarafiyla ilgilenmişlerdir.<sup>139</sup> Dolayısıyla konatif tahlil anlayışında Tanrı'nın varlığı ve Isa gibi teorik unsurlar dışında bırakılmıştır. Bir anlamda Tanrı'nı varlığına inanmadan da dindar (hıristiyan) olunabilecegi anlayışı gündeme getirilmiştir.

Konatif çözümlemelere göre pozitivistin itirazlarına hedef olmayan bir tür dindarlık biçimi mümkündür. Hatta teistik olmamak kaydıyla günlük hayatı "Tanrı" sözcüğünü içeren cümleler de kullanılabilir. Bu yaklaşım sayesinde Tanrı kavramı dikkate alınmadan pozitivizmle örtüşür bir tür din iddiasında bulunulmuştur.<sup>140</sup>

**Dinin "Ahlak'a İndirgenmesi;** Braithwaite, 1955 yılında yazmış olduğu "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief"<sup>141</sup> adlı makalesinde dinî önermelerin fonksiyonel analizini yapmış ve dini, "sevginin" temel olduğu ahlaklı bir yaşam biçimine (agapeizm) indirmiştir. Empirik olmadıkları gerekçesiyle dinî önermelerin doğruluk ya da yanlışlık değerlerinin söz konusu olamayacağını ileri sürmüştür, onların sadece birtakım ahlaklı ilkeleri sembolize ettiğini iddia etmiştir.

Braithwaite "Bir önermenin anlamı, onun kullanımıdır" ilkesinden hareketle deneysel araştırmayı esas almış ve din fenomenine öyle yaklaşmıştır. Pozitivist ilkelerle bağlı kalarak dinî inançların, bilimsel anlamda gerçek inanç olmadığı<sup>142</sup> kanaatine varmıştır.

Braithwaite'a göre gerçekliği olan önermeler üç gruba ayrılmaktadır: a) Deneysel anlamda olgu bildiren önermeler, b) bilimsel varlıklar, c) mantık ve matematiğin mantıken zorunlu önermeleri.<sup>143</sup>

Dinî önermeler bunlardan herhangi birisine girmemektedir. Dolayısıyla doğruluk değerlerinin (*truth-value*) test edilebilmesi

mümkün değildir. Çünkü, Braithwaite'a göre, kesin deneysel olgular ancak doğrudan yapılabilecek bir gözlemle test edilebilir ve bu yolla bilinebilirler. Halbuki teoloji, Tanrı'yı gözlemi mümkün olanmayan bir statüye koymuş ve ona deney ötesi nitelikler yüklemiştir.

Braithwaite'a göre dini önermeler "Afrika'da kaplanlar vardır" veya "Mont Blanc, Avrupa'daki en yüksek tepedir" türünde inanç bildiren cümleler değildir. Yani onlar herhangi bir şeyin varlığını iddia etmek için kullanılmamaktadır. Aynı zamanda bir şeyin yanlış veya doğru olduğunu iddia etmek için de kullanılmazlar. Onlar daha ziyade belirli bir amaç için veya bir şeyleri sembolize etmek için kullanılırlar. Dolayısıyla dini önermelerin anlamı, kullanıldığı biçimde ortaya çıkmaktadır. Braithwaite'a göre dini önermelerin kullanılmasında ki temel amaç da o önermeleri kullanan kişinin birtakım ahlakî ilkeleri onayladığını belirtmekten ibarettir.<sup>144</sup>

Göründüğü gibi Braithwaite, dini önermeleri, teistik bir iddia olarak kabul etmemekte, onları olduğundan değişik algılamaktadır. Bu durumda Braithwaite'a göre bir teist Tanrı'nın varlığından veya diğer niteliklerinden bahsederken aslında teologik bir iddiada bulunmamakta, aksine konatif bir tavır sergileyerek, belirli bir tutumdan veya hareket tarzından bahsetmektedir. Çünkü Braithwaite'a göre dini ifadeler ahlakî fonksiyona sahiptir. Belirli bir davranış biçimine bağlılığı göstermektedir. Ayrıca belirli bir yaşam tarzına ya da dünya görüşüne taahhütü açıklamaktadır. Söz gelimi Tanrı'nın "aşk" veya "sevgi" olarak tanımlanması kişinin aşk dolu bir yaşam tarzını tercih etme eğilimini bildirmektedir.<sup>145</sup>

Braithwaite'e göre dini ilkeler bir anlamda ahlakî ilkelerdir. Çünkü dini önermeler ahlakî bir fonksiyona sahiptir. Dini inanç da belirli bir tarzda (ahlakî) davranış eğilimidir. Diğer bir deyişle din, ahlak içerisinde asimile edilmiştir.<sup>146</sup>

Braithwaite, diğer pozitivistlerin yaptığı gibi dini, duygular olarak açıklamaktan veya dini iddiaları duygusal bir açıklama olarak görmekten de kaçınmıştır. Aksi takdirde ahlakî ilkelerin de duygusal olma durumu söz konusu olacaktır. Braithwaite'a göre ahlakî ilkeler duygusal değil konatiftir. Çünkü ahlakî bir iddia, iddiayı yapan kişinin davranışını veya davranış niyetini açıklamaktadır.<sup>147</sup>

Braithwaite için ahlakî prensiplere bağlılık olmadan gerçek din olmaz. Çünkü ahlakî ilkelere bağlılık sayesinde dini önermeler kul-

lanım şansını elde ederler. Dini önermelerle ahlaki ilkeleri bir sayan, diğer bir deyişle Hıristiyanlığı, ahlaki ilkeler yiğini olarak gören Braithwaite, dini bir iddianın ahlaki iddiadan farklı olarak bir olaya atıfta bulunduğuunu belirtmektedir. Yani bir anlamda dini iddialar hikayelerle zenginleştirilip desteklenmiştir. Bu da dini bir yaşam tarzına bağlılık demektir. Dini iddiaların hikayelerle desteklenmesi, dini önermelerin anlamının doğrulanması demek değildir. Hikayeler sadece psikolojik destek mahiyetindendir.<sup>148</sup>

Hepburn'da Braithwaite'a benzer iddialar ileri sürmüş ve dini, içerisinde Tanrı inancının zorunlu olarak bulunmadığı "ahlaki bir yaşam tarzı" olarak yorumlamıştır. Yazmış olduğu *Christianity and Paradox* adlı eserinde Hıristiyanlık'taki paradokslara da (mantıkça çelişkilere) önemle dikkat çeken Hepburn, Braithwaite'dan bir adım daha ileri alarak ahlaki bağlılık için destekleyici mahiyette olan dini hikayeleri, yaşamın bütününe de genellemiş bu hikayelerin yaşamın bütün yönlerini yasal kıldığını belirtmiştir.<sup>149</sup>

Hepburn'a göre din, hikayelerle desteklenmiş ahlaki bir yaşam tarzıdır. Genel özellikleri de şunlardır:

1. İnanan kişi kendisini ahlaki bir davranış modeline uyarlamaktadır. Yaşam tarzı da nihaî bir moral tercih için biçimlenmiştir. İnanan kişi inancına kendisini adadığı için hürriyet sıkıntısı da çekmemektedir. Çünkü temelde kendi değer yargılарının olduğu bir yaşam sürecektir.

2. Din dili ve moral dil birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü dini söylem tercih edilen yaşam tarzını canlı biçimde açıklayan uygun ve tutarlı hikayeler veya efsaneler oluşturur. İnanan kişiye de o efsaneleri uygulamaya dökmekini ilham eder.

3. Dinde hikayeler ve onunla ilgili davranışlar vardır. Bu inanan kişinin yaşamının bir parçasını değil bütün yönlerini yasal kılar.<sup>150</sup>

Göründüğü gibi Hepburn din fenomenini çözümlemekte ve başlıca üç unsura dikkat çekmektedir. Bunlar da "inanen insanın kendisini adadığı ahlaki bir yaşam tarzı", "dini terminoloji" ve "hikayeler"dir.

Hepburn'un din tanımında görüldüğü gibi Tanrı inancı yer almamaktadır.<sup>151</sup> Yani bir anlamda teoloji dışında bırakılmıştır. Yine Hepburn'a göre, Braithwaite'de olduğu gibi, inanan kişinin yaşam biçimini şekillendiren dini hikayelerin ve efsanelerin tarihî açı-

dan doğru olup olmadıkları da büyük önem arzetmez. Bunlar uydurma da olsa işlerini iyi yapmaktadır.<sup>152</sup> Geleneksel Tanrı anlayışını da eleştiren Hepburn, hıristiyanlığın inanç sistemi içerisinde yer alan Teslis ve Enkarnasyon'u paradoksal olduğu gerekçesiyle sorgulamıştır. Bu ve benzeri paradoksların nasıl anlaşılabileceğini soran Hepburn, Tanrı kavramının da açık bir tanımının yapılmasına dikkat çekmiştir. Ona göre dindeki paradoksların temelinde de bu yatkınlıkta.

Hepburn'a göre, teizm tarafından, Tanrı'nın bütün noksalarından soyutlanması ve yine bütün yetkin sıfatlarla yüceltilmesi bir anlamda onun kişisel varoluşun dışına çıkarılması demektir. Halbuki "iyilik" ve "aşk" gibi kavramlar kişisel varlıklar için söz konusudur. Bu kavramların Tanrı'ya atfedilmesi halinde ciddi olarak tutarsızlığa düşülecektir. Tanrı'nın varlığının bizim varlığımıza benzemediğini söylemek ya da onun varlığının bildığımız anlamda var olmanın ötesinde olduğunu iddia etmek, Tanrı yoktur diyen ateistle aynı çizgiye gelmek demektir.<sup>153</sup>

Hepburn Tanrıyla ilgili bu akıl yürütmemeyi iki noktada özetlemektedir: Ya, a) Tanrı'nın, Tanrı olması için, var olmaması gerektiğini söyleyeceğiz. Çünkü Tanrı, özellikleri sayesinde varlık sahasına girememektedir. Girdiği anda da herhangi bir varlık gibi olmakta, dolayısıyla Tanrı olmaktan çıkmaktadır. Bu durumda da ateizm, inancın en saf biçimini olarak karşımıza çıkmaktadır, Ya da, b) Tanrı kavramının, yanı dinî düşüncenin odak noktası olan aşkin varlığın tamamen tasavvur olmak zorunda olduğunu söyleyeceğiz.<sup>154</sup>

Gerek Braithwaite'in ve gerekse Hepburn'un dini, "ahlaklı bir yaşam biçimini" olarak tanımlamaları ve teistik anlamda Tanrı inancına yer vermemeleri birtakım eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Öncelikle Hıristiyanlığın birtakım ahlaklı ilkelerden ibaret olmadığı söylemiş, ayrıca İsa'ya inanmanın öneminden bahsedilmiştir.<sup>155</sup>

Hare, "Religion and Morals" adlı makalesinde aralarında yakın bir ilişki bulunmasına rağmen din ve ahlakin, birbirinden farklı olduğunu belirtmiş dindeki inanç içeriğinin de ayırcı özellik olduğunu vurgulamıştır.<sup>156</sup> Hare'e göre ahlaklı yargılardır en azından dinin dışında oluşmakta ve dinî bir inanç inşa etmemektedirler.<sup>157</sup>

John Hick'e göre de inanç, ahlak içerisinde asimile edilecek kadar basit olmayıp hayalî bir roman veya hikaye olarak da düşünül-

memeli, Tanrı da uydurma hikayelerde ki karakter statüsünde ele alınmamalıdır. Çünkü din, gerçek önermeler içermekte ve hayali iddialar ileri sürmektedir.<sup>158</sup>

**Dini İnancın “Bir Tutum” Olarak Görülmesi;** R. Hare, Antony Flew'un yanlışlama ilkesini eleştirirken onunla teologik önermelerin gerçek iddialar olmadığı konusunda aynı kanaati paylaşmıştır. Bu da Hare'in teistik anlayıştan farklı olarak dini inancı teologik olmayan bir temel üzerinde yorumladığını göstermektedir. Zaten dini inancı “blik” kavramıyla açıklaması ve aşkin Tanrı anlayışını gözardi etmesi de bu tutumunu kanıtlamaktadır.

Hare, blik kavramını aşağıdaki hikaye ile açıklamakta ve bir anlamda da Flew'un “Bahçıvan” hikayesine cevap vermektedir. Bu hikayedede Flew'dan farklı olarak Hare, dini inancın doğrulama ya da yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağını iddia etmektedir. Çünkü Hare'e göre dini inanç empirik testin ötesinde olup (psikolojik mahiyette canlanma veya kabullenmeden kaynaklanan) varoluşsal köklü bir tutumla ilgilidir. Doğrulama veya yanlışlama bu tutumun herhangi bir biçimde değişmesine veya terkedilmesine yeterli olmayacaktır. Şöyle ki: Hare'e göre evhamlı (lunatic) olan bir öğrenci Oxford'daki bütün hocaların kendisine kötü niyet beslediklerini düşünür. Arkadaşları ise bunun böyle olmadığını kendisine söyleller. Onu rahatlatmak için bulabildikleri saygın ve yumuşak tabiatlı hocalarla kendisini tanıştırırlar. Daha sonra da onların çok candan konuşuklarını ve kendisini öldürme niyetinde olmadıklarını söyleyerek ikna olup olmadığını sorarlar. Ancak her şeye rağmen hasta öğrenci, hocaların öyle görünmelerinin şeytanca bir kurnazlık olduğunu belirterek kendisine karşı yine de art niyet taşındıklarını ve entrika peşinde koştuklarını iddia eder. Bu tavrını da inatla sürdürür.<sup>159</sup>

Hare, bu olaydan sonra Antony Flew'a, çocuğun niçin böyle düşündüğünü ve diğer öğrencilerden niçin farklı davranışlığını sorar. Çünkü Hare'e göre hocalardan çocuğu yanlış kanaate sevkedecek herhangi bir hareket gelmemiştir. Dolayısıyla görünürde çocuğun böyle davranışması için herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Bu durumda “Acaba çocuk aldatılmış mıdır? Onu aldatan şey nedir ve ne hakkında aldatılmıştır? Bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı mıdır?”<sup>160</sup>

Hare'e göre hasta öğrenci, hocaları hakkında makul olmayan bir tutum içerisindeidir. Diğerleri ise normal bir tutum içerisindeidir. Dolayısıyla evhamıyla, diğer öğrenciler arasındaki fark yani hasta çocuğa "evhamlı" diğer öğrencilere de "akıllı" denmesinin nedeni, bu kişilerin sahip oldukları değişik tutumlardır. Hare'e göre, diğerlerinin makul davranışları orların hocaları hakkında tavırsız veya duyarsız olduğu anlamına gelmemektedir. Onlar da bir tutum içerisindeidir.<sup>161</sup> Bu olaydaki hasta kişinin tutumu, kendi kanaatini yanlışlayacak kanıtların oluşumunu engellemektedir. Çünkü görüldüğü her şeyi düşündüğü gibi yorumlamaktadır. Hare'e göre teologjik mantık da bu kişinin mantığına benzemektedir".<sup>162</sup>

Hare, dini inancın teologjik temelini kabul etmeyip onu zihni ve psikolojik bir kabulden hareketle, dünyaya ve yaşama karşı takınılan köklü bir tutum (blik) olarak açıklamaktadır. O bir taraftan inanan insanın Tanrı'ya karşı bir tutum içerisinde olduğunu belirterek anlamsız bir şey yapmadığını iddia etmiş<sup>163</sup> ve onun bu tutumuna önem verilmesi gerektiğini belirtmiş, diğer taraftan da bu tutumun doğru ya da yanlış olabilecek herhangi bir iddia içermediğini söyleyerek bir anlamda teizmle ters düşmüştür. Hatta bu noktada mantıkçı pozitivistlerle aynı çizгиyi paylaşmıştır.<sup>164</sup> Hare bu görüşlerinden hareketle bir argümanın çift yönünün olduğunu belirterek aksini iddia eden Flew'u eleştirmiştir.

Görüldüğü gibi Hare,lığımızda "blik"lerin öneminden söz etmiş ve onları önermelerden veya iddialardan farklı görmemiştir. Hume'un "Dünya hakkindaki bütün ticari ilişkilerimizin temelinde yine dünyaya karşı olan blik'lerimiz yatmaktadır" görüşünü aktaran Hare göre blik'lerin farklılığı da dünyada cereyan eden olayların müşahedesine göre oluşmamaktadır.<sup>165</sup>

Bu görüşlerine ek olarak Hare, bazı insanların kendilerini kolayca inançsız olarak görmelerinden rahatsız olmuştur. Büyük bir ihtimalle pozitivistleri hedefleyen sözlerinde ise "herhangi bir dine inanmadıklarını söyleyenlerin, doğrusu neye inandıklarını bilmedinğini" söylemiştir.<sup>166</sup> Hare'e göre pozitivistlerin kendilerini kolayca inançsız kabul etmelerinin nedeni, acı ve şüphelerine dinî cevap olarak görenlerin zihin çerçevelerine girememelerinden kaynaklanmıştır. Yine Hare'e göre dinin dış görünümündeki bazı renkli yönleri yıkmakla, dinin bütünüyü yıktıklarını zanneden kişiler bile,

dindar insanlardan farklı da olsa, az ya da çok dinî duygulara sahip olmaktadır.<sup>167</sup>

Hare'in dinî inancı bir tutum olarak görmesi ve teolojik mantığı da olaydaki evhamlı kişinin mantığına benzetmesi çeşitli eleştirmelerle karşılaşmıştır. Şöyle ki:

Hare'in yaklaşımı dinî önermelerin doğru ya da yanlış olduğuyla ilgili geleneksel kanaati savunulamaz duruma sokmuştur. Ayrıca birbirinden farklı olan tutumların (blik'lerin) açıklanabilmesi imkansız hale gelmiştir. Çünkü bir yerde doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz olmasından dolayı blikler arasında doğru ya da yanlış bir ayrım geçersiz olmaktadır. Hare'e yapılan en önemli eleştiri ise blik kavramının Hıristiyanlığı (dini) temsil etmediğinin ileri sürülmüşidir. Çünkü Hare'in kabul ettiği din, "blik"ten öte bir şey içermiyorsa, yani kozmik iddialara sahip değil ve yaratıcı (Tanrı) hakkında hiçbir şey söylemiyorsa o zaman gerçek anlamda din olmayacağındır.<sup>168</sup>

Buraya kadar görüldüğü gibi bazı filozofların dini bir "blik, perspektif, davranış, dünyaya bakış biçimi" olarak tanımlamaları onu tabiatçı bir açıdan anlama ve yorumlamaya çalışmalarının bir sonucudur. Bu durumda teistik dinin geleneksel iddiaları yıkılmış tabiatçı yaklaşımın yönteri ve kategorileri geçerli tek yol olarak ileti surlumuştur.<sup>169</sup> Gaskin'in deyişyle böyle bir yaklaşımda teistik Tanrı kavramından pek çok şey bir kenara bırakılmış, insanların gerçekten neye inandıkları da tartışma konusu olmuştur. Hatta "Tanrı var mıdır?" Veya "O'nun mahiyeti nasıldır?" gibi sorular da artık sorulamaz hale gelmiştir.<sup>170</sup>

## Dipnotlar

<sup>1</sup> Parsons, *God And The Burden of Proof*, s. 12-13.

<sup>2</sup> Joed, a.g.e., s. 25.

<sup>3</sup> Parsons, *God And The Burden of Proof*, s. 11; İdealist filozoflar hakkında bilgi için bk. Sell, *The Philosophy of Religion 1875-1980*, s. 8-31

<sup>4</sup> Magee, *Modern British Philosophy*, s. 81.

<sup>5</sup> Berkley, *Principles of Human Nature*, s. 54.

<sup>6</sup> Moore, "The Refutation of Idealism" *Perspectives in Philosophy*, s. 265-276.

<sup>7</sup> Moore, duyular (sensible, material) nesnelerin varlığı üzerinde durmuş, insan ve hayvan gibi bazı varlıklarda akıl ve bilincin olduğunu ifade etmiş, nitelikleriyle birlikte bu varlıklarını bildiğimizi ileri sürmüştür (Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, s. 59-60).

<sup>8</sup> a.g.e., s. 59.

<sup>9</sup> Russell'ın, matematiğe ve mantığa ilgi duymasında, dilde çözümleme yöntemini kullanması ve mantıksal yapıyla ilgilenmesinde Frege'nin büyük katkıları olmuştur. Frege sadece Russell'ı etkilemekle kalmamış Wittgenstein'in üzerinde de büyük izler bırakmıştır. Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserin önsözünde Russell'la birlikte Frege'ye de teşekkür etmiştir. Frege'yle ilgili olarak bk. Dummett, *Frege Philosophy of Language*. s. XXXI-XLIII

<sup>10</sup> Russell, 1918 de "Mantıksal Atomculuk" başlığıyla vermiş olduğu konferanslarını yayımlamış, matematik gibi açık ve seçik olan, paradosksal olmayan, dış dünyaya uyumlu, ideal bir dil oluşturmaya çalışmıştır (Konuya ilgili geniş bilgi için bk. Turgut, *Mantıksal Atomculuk*, s. 12-29).

<sup>11</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 25.

<sup>12</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 25.

<sup>13</sup> a.g.e., s.9-11.

<sup>14</sup> a.g.e., s. 73.

<sup>15</sup> a.g.e., s. 73-74, (6.53;-6.54; 5).

<sup>16</sup> Joad, *A Critique of Logical Positivism*, s. 15.

<sup>17</sup> Barrett-Aiken, *Philosophy in The Twentieth Century*, 2, s. 467.

<sup>18</sup> Magee, *Modern British Philosophy*, s. 68.

<sup>19</sup> Neurath metafiziğe karşı olan en ateşli düşünürlerden birisidir. O'na göre "bilimlerin birliği" esastır. Natürel (doğal) bilimlerin karşıtı olarak sprituel bilim söz konusu olamaz. Tecrübeyle ilgili bütün ifadeler de fizik dilinde açıklanabilir olmalıdır. Açıklanamayan şey ya totoloji ya da anlamsız şeydir (Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 176).

20 Barrett-Aiken, *a.g.e.*, s. 466; Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, s. 121-129; Turgut, *Mantıksal Atomculuk*, s. 73-77.

21 Warnock, *English Philosophy Since 1900*, s. 44.

22 *a.e.*, s. 44.

23 Edwards-Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, s. 500-1.

24 *a.g.e.*, s. 50.

25 *a.g.e.*, s. 23.

26 Klein, *Positivism and Christianity*, s. 1-2.

27 Waismann, "Verifiability", *Logic and Language*, s. 117; Ayer-Copleston, "Logical Positivism-A Debate", *A Modern Introduction to Philosophy*, s. 742-747; Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 16.

28 Ayer, *a.e.*, s. 23-24.

29 *a.e.*, s. 16.

30 *a.e.*, s. 17-18.

31 *a.e.*, s. 176-7.

32 Ayer'in bu fikirleri 1936'da ileri sürdürdüğü unutulmamalıdır

33 *a.g.e.*, s. 17-18.

34 *a.g.e.*, s. 18.

35 *a.g.e.*, s. 14.

36 *a.g.e.*, s. 25

37 *a.g.e.*, 25-26.

38 *a.g.e.*, s. 27.

39 *a.g.e.*, s. 120.

40 *a.g.e.*, s. 122

41 *a.g.e.*, s. 121.

42 *a.g.e.*, s. 25.

43 *a.g.e.*, s. 119-124

44 *a.g.e.*, s. 121.

45 Klein, *Positivism and Christianity*, s. 4.

46 *a.e.*, s. 5.

47 Ayer, *a.g.e.*, s. 126.

48 Magee, *Modern British Philosophy*, s. 76.

49 F. Waismann, "How I see Philosophy", *Contemporary British Philosophy*, s. 489-90.

50 Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahsil", I, s. 31. Aydın, man-

tıkçı pozitivistlerin katı tutumlarının arkasında bazı teistlerin din dilini ait olduğu çerçeveyen dışına çıkarmalarının ve onu yersiz kullanmalarının etkili olduğunu belirtmektedir (a.e., s. 30-32); McPherson da teolojinin Tanrı hakkında speküasyonlarda bulunmasını ve argümanlar geliştirmesini reddetmiş pozitivistlerin din dilini eleştirmelerini ve teistik önermeleri manasız (nonsense) olarak değerlendirmelerini normal karşılamış ve düşmanca bir tavır olarak görmemiştir. Hatta Ona göre pozitivistler teolojik dildeki saçılıklara dikkat çektilerinden dolayı dine hizmette bulunmuş ve yediden dine dönüşü sağlamışlardır. (McPherson, "Religion as The Inexpressible", s. 139).

- 51 Klein, a.g.e., s. 77.
- 52 Passmore, A. *Hundred Years of Philosophy*, s. 368
- 53 a.e., s. 84; Crombie, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 124.
- 54 Joad, *A Critique of Logical Positivism*, s. 148
- 55 Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 15-23
- 56 a.g.e., s. 15-23.
- 57 a.g.e., s. 35.
- 58 a.g.e., s. 34.
- 59 Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report," *British Philosophy in Mid-Century*, s. 159-160.
- 60 Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 41.
- 61 a.g.e., s. 162.
- 62 Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report", s. 165.
- 63 Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s. 36-40.
- 64 Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, s. 131-2.
- 65 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 171.
- 66 a.e., s. 177-8; Hick, *Philosophy of Religion*, s. 100-102.
- 67 Hick, a.e., s. 171.
- 68 a.e., s. 171
- 69 a.e., s. 175.
- 70 MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, s. 181.
- 71 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 193-194.
- 72 Mantıkçı pozitivistler de 'Tanrı vardır' gibi teolojik önermeleri, doğrulanmaları imkansız olduğu için anlamsız saymıştı.
- 73 Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 97.
- 74 a.e., s. 106

75 a.e., s. 98.

76 a.e., s. 96-97.

77 a.e., s. 97.

78 a.e., s. 98.

79 Aydin, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi bir Tahsil", s. 31.

80 Flew için teistlerin "Tanrı'nın, bir babanın çocuklarını sevdigi gibi bizleri sevdigini" söylemesi gercegi yansitmamaktadir. Ona gore kanserden olen bir cocugun durumuna bakildiginda, Tanri'nin, cocugun durumuyla ilgilendigine dair açık bir işaret gorulmemektedir. Halbuki cocugun gerçek basi yardım etme amaciyla cilgina donmus bir vaziyette dolasmaktadir (Flew, a.g.e., s. 98-99).

81 a.e., s. 98-99.

82 Mitchell, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 103.

83 a.e., s. 105; Ferre, *Language, Logic, and God*, s. 51.

84 Mitchell, a.e., s. 103-104.

85 a.e., s. 103-4.

86 a.e., s. 104-105.

87 a.e., s. 105.

88 a.e., s. 105.

89 a.e., s. 105.

90 Hare, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 101-102.

91 Söz gelimi her şeyin şans eseri olduğuna inanmak, bir tür açıklama biçimini olmayacaktır. Çünkü bu bir anlamda herhangi bir şeyin aynı zamanda olduğu veya olmadığı anlamına gelecektir ki bu da çelişkidir. Böyle bir inançla da bizler bir şey açıklamaya, planlamaya veya tahmin etmeye güç yetiremeyeiz (Hare, a.g.e., s. 100-102).

92 Nielsen, *God, Scepticism and Modernity*, s. 94-101, Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 65-66.

93 Çünkü *Tractatus*'da yapılan bu ayırım yaşamın önemli problemleri hakkında pek çok şeyin konuşulmasını ve dile getirilmesini engellemiştir. (Magee, *The Great Philosophers*, s. 322-325).

94 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 53-72; Geniş bilgi ve açıklamalar için bk. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, s. 157-193; Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, s. 161-208; Phillips, *Wittgenstein And Religion*, 237-254.

95 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 6-7.

96 a.e., s. 20.

97 Wittgenstein, *Tractatus*, (2.131-2.221/4-4.24), s. 8-11; daha geniş bilgi için bk. Barrett, a.e., s. 3-26; Magee, a.g.e., s. 323-5.

98 Barrett'a göre Wittgenstein'in "dil oyunu" kuramı Notebooks (1914-1916) ve Philosophical Grammar (1932-3) adlı eserlerine kadar geri gitmektedir (Barrett, a.e., s. 114).

99 Wittgenstein dili, "küçük sokakları ve meydanları bulunan eski ve yeni evlere sahip, yeni kasabalarla çevrili eski bir şehre" benzetmiştir (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1.18, s. 8).

100 Magee, a.g.e., s. 334.

101 Barrett, a.g.e., s. 224.

102 1916 yılında yazdığı Notebooks'da Wittgenstein Tanrı'yı *Tractatus*'dan çok farklı bir biçimde işlemektedir. Ancak bu eserin Wittgenstein'in gerçek düşüncelerini temsil ettiğine dair kuşkular bulunmaktadır. Wittgenstein bu eserinde "The meaning of Life, the meaning of the world, we can call God" ifadesini kullanmaktadır. Barrett'a göre bu, dünyanın anlamının kendi dışında olduğu demektir. Dünyadaki olgular kendi başlarına bir açıklama olamamaktadır. Yani bir anlamda dünyanın ötesinde olan metafizik, ahlak, estetik, mantık ve dil farklı biçimlerde dünyaya anlam kazandırmaktadır. Yine Barrett'a göre Notebooks'daki Wittgenstein'in Tanrı anlayışı felsefi anlayışlara uygun düşmekte hatta monoteistik Tanrı anlayışının bütün niteliklerine sahip olmaktadır (daha geniş bilgi için bk. Barrett, a.g.e., s. 96-107).

103 Wittgenstein *Tractatus*'ta Tanrı'ya dört yerde (3.031-5.123-6.372-6.432) atıfta bulunmaktadır. Teolojik tartışmalardan uzak olan bu ifadelerin en sonucusu (olumsuz açıdan) doğrudan teistik Tanrı kavramıyla ilgilidir, "God does not reveal himself in the world", bu deyişinde Wittgenstein, Tanrı'nın dünyanın bir parçası olmadığını, aşkin (higher) olduğunu, kendisini dünyada herhangi bir tarihsel ya da bilimsel bir olgu veya durum gibi göstermediğini vurgulamaktadır (Barret, a.g.e., s. 91-96).

104 Wittgenstein, *Tractatus*, s. 74.

105 Phillips, *Wittgenstein and Religion*, s. 5.

106 Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s. 56-60.

107 Barrett, a.g.e., s. 185-6; Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, s. 183.

108 Wittgenstein, a.e., s. 57; Pears, *Wittgenstein*, s. 174-175; Magee, a.g.e., s. 334

109 Barrett, a.g.e., s. 257.

110 Hudson, a.g.e., s. 138,

111 Hudson, a.g.e., s. 139,

112 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (1. Bölüm 43. Paragraf), s. 20

113 Durrant, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, s. 75.

114 Searle'a göre dinî söylemin, kendisini aşan bir yere gönderme yaptığı görülmeliğince dinin İnsan yaşamında oynadığı rolü anlamak zorlaşacaktır. Tanrı'ya dua eden bir insan duası esnasında Tanrı'nın kendisini dinlediğini düşürür. Ancak Tanrı'nın olup olmaması dil oyununun bir parçası değildir. Halbuki insanların din oyununu oynamalarının nedeni dışandan bu oyuna anlam veren bir varlığın olduğu inancıdır (Magee, a.g.e., s. 345).

115 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 20.

116 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 59-60.

117 a.e., s. 52-59.

118 Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, s. 56

119 Nielsen, *God, Scepticism And Modernity*, s. 103-4.

120 Wittgenstein, a.e., s. 58; Hudson, a.g.e., s. 160-1.

121 Malcolm, "Is It A Religious Belief That 'God Exist?'?", *Fatih and The Philosophers*, s. 106-110

122 Wittgenstein, a.g.e., s. 53-59

123 Wittgenstein, a.g.e., s. 53-59, Hudson, a.g.e., s. 169-175

124 Phillips, "Religion in Wittgenstein's Mirror", *Wittgenstein Centenary Essays*, s. 137-8,

125 Nielsen, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 65-66

126 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 94.

127 Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s. 30

128 Phillips, a.e., s. 31.

129 Wisdom, "Metaphysics and Verification", *Perspectives In Philosophy*, s. 394-400.

130 a.e., s. 394-400.

131 Doğrulamacı tahlillere göre önermelerin farklılığı deneyisel farklılığa yol açıyordu (Hick, *Philosophy of Religion*, s. 95)

132 Lewis, *Philosophy of Religion*, s. 80.

133 Wisdom, "Gods", *Logic And Language*, s. 196.

134 a.e., s. 187.

135 a.e., s. 196-7.

136 a.e., s. 192-193.

137 a.e., s. 193

138 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 87-99.

139 Klein, *Positivism and Christianity*, s. 50.

140 Dinin pozitivizme uygun bir biçimde yorumlanmasına "tedavi için hastayı öldürme" de denmiştir. (Klein, a.g.e., s. 50).

141 Braithwaite, An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, s. 53-73

142 a.e., s.51

143 a.e., s. 55.

144 Klein, a.g.e., s. 51.

145 Braithwaite, a.g.e. 63.

146 a.e., s. 62-63

147 a.e., s. 60; Braithwaite bu noktada "doğrulamacı tahlilcileri" ahlaklı söylemi duygusal gördükleri için eleştirmektedir. Ancak Braithwaite'a göre doğrulama ilkesinin kendisi dahi deneysel olarak doğrulanamazdır. (Ferré, a.g.e., s. 124),

148 a.e., s. 72; Braithwaite için dinlerin birbirinden ayrıldığı nokta ibadet farklılığından çok, yaşam tarzlarını belirleyen kendilerine özgü hikaye ve efsaneleridir. Bu hikayelerin doğru olup olmaması önemli değildir. Herhangi bir zorunluluk da yoktur (a.e-, s. 93"). Ayrıca din değiştirmelerde değiştirilen şeyler dini önermeler değildir, çünkü değiştirme entelektüel seviyede olmamaktadır. Söz konusu olan şey iradenin tekrar yönlendirilmesidir "Reorientation of The Will" (a.e. s. 64).

149 Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 195.

150 a.e., s. 195

151 a.e., s. 197

152 a.e., s. 196

153 a.e., s.196.

154 a.e., s. 197

155 Ferré, *Language, Logic and God*, s. 127

156 Hare'e göre "inanç" sadece din fenomeninde söz konusu değildir. Dinî kolların dışında da hatta bilimsel (olguusal) problemlerin temelinde de sonuç itibariyle bir inanç veya bir taahhüt (commitment) yatomaktadır (Hare, "Religion and Morals", *Faith And Logic*. s. 192),

157 Hare, a.g.e., s. 179-180.

158 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 91-3-

159 a.e., s. 99-100

160 a.e., s. 100

161 a.e., s. 100; Hare, "Blik" kavramını ikinci bir örnekle şöyle açıklamaktadır. Bir insan, arabasının direksiyonu hakkında çok derin teknik bilgilere

sahip olmayıpabilir. Ancak normal şartlarda direksiyonun işlevi bellidir. Dolayısıyla herhangi bir zamanda sürücünün bilgisi dışında anormal şeyle de olabilecektir (yani tehlikeli durumlar ortaya çıkabilir ve en ufak bir teknik hata ölümle sonuçlanabilir). Fakat kişi de arabasına ve direksiyonuna karşı bir tutum "blik" vardır. Diğer bir deyişle güven söz konusudur. Bu güven kaybolduğunda neler olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Ancak yapılacak testler veya diğer değişik durumlar bu tutumun değişmesine yetmeyecektir. Bu iki tutum arasındaki farklılığı görmek de hata olmayacağıdır. Bu farklılık da birbirine zıt iki önerme arasındaki farklılık değildir (Hare, "Theology and Falsification", s. 100-101).

<sup>162</sup> Frederick Ferré, *Language, Logic, and God.* s. 51,

<sup>163</sup> Hare'e göre teologik önermeler olgusallık iddiasında bulunurlar. Teologik önermelerdeki inanç unsuru (belief-content), dini tutumların "blik"lerin, diğer tutumlardan (ahlaki, estetik) ayrılmasına neden olmuştur (Ferré, a.g.e., 129).

<sup>164</sup> Ferré, a.g.e., s.51

<sup>165</sup> Hare, a.g.e., s. 100-101

<sup>166</sup> a.e., s. 102

<sup>167</sup> a.e., s. 102

<sup>168</sup> Flew, "Theology and Falsification", s. 108.

<sup>169</sup> Thrower, *A Short History of Western Atheism*, s. 135.

<sup>170</sup> Gaskin, a.g.e., s. 108-9

## Tanrı Kavramının Eleştirisi

Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar geçen sürede Tanrı kavramının bir şekilde var olduğu ve çeşitli biçimlerde tasvir edildiği görülmektedir. Dolayısıyla, gerek felsefi ve gerekse dinî çevrelerde bu kavram daima canlı kalmış, hakkında değişik kabul ve yorumlar ileri sürülmüştür. Teistik Tanrı kavramı da bu kabuller içerisinde en eski ve en yaygın olanıdır. Bu kavram bir boyutuyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Tanrı anlayışını temsil etmesi bakımından geniş kitlelerce benimsenmiş ve tarih boyunca korunmuştur.

Tanrı kavramı ile ilgili olarak teistler ve ateistler arasında ortaya çıkan en önemli problem bu kavramın tasviri ve realitesi hakkında olmuştur. Her iki anlayış arasında yüzyıllar boyunca, özellikle Ortaçağ'da ve Aydınlanma döneminde, Batı'da ve Doğu'da uzun tartışmalar yapılmış, lehte ve aleyhte kanıtlar bulunmaya çalışılarak ciltler dolusu kitaplar yazılmıştır. Çağımızda ise bu tartışmalar aynı hızıyla devam etmiş, ancak Tanrı'nın varlığından ve varlığıyla ilgili kanıtlardan çok, dikkatler Tanrı kavramının kendisine yönelmiştir.

Tanrı kavramının tanımı ve günlük yaşamdaki kullanımı tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Bu kavramın nasıl tanımlanacağı, hakkında nasıl konuşulacağı ve O'na atfedilen niteliklerin dış dünyadaki olgularla uygun olup olmadığı ateistler için temel hareket noktaları olmuştur.

## Teistik Tanrı Kavramı

Teizm her şeyden önce Tanrı'yi aşkin ve yaratıcı bir varlık olarak tanımlamış ve O'nun panteist, deist ve antropomorfik (insan biçimli) Tanrı kavramlarından farklı görmüştür. Tanrı'nın aşkin bir varlık oluşu O'nun evrende var olan her şeyden ve insanın aklına gelebilecek herhangi bir varlık türünden tamamıyla farklı olması demektir.<sup>1</sup> Yine teizme göre Tanrı, biricik, eşsiz ve maddi olmayan bir varlıktır. O, fenomen dünyasındaki herhangi bir varlık gibi maddi olarak düşünülemez ve biçimlendirilemezdir.<sup>2</sup> Dolayısıyla O'nun fenomen dünyasındaki herhangi bir varlık gibi düşünmek ya da böyle olduğunu düşünerek (deneysel açıdan) varlığını kanıtlamaya çalışmak veya kanıtlanması istemek yersiz olacaktır. Zaten içinde yaşadığımız dünyada, zaman ve mekana tâbi olacak herhangi bir varlığın da teizm açısından Tanrı olmasını beklemek mümkün değildir.

Teizm için Tanrı aşkin bir varlık olmanın yanında aynı zamanda içkin bir varlıktır. Tanrı'nın içkin olması O'nun etken bir neden olarak her yerde ve her şeye hazır bulunmasıdır. Bu anlayış Tanrı'nın varlıklar dünyasında bulunması veya onların bir parçası olarak yer alması biçiminde anlaşılmamalıdır. Tanrı'nın içkin olması, doğadaki varlıklarda bir yaratıcı, düzenleyici veya hayat verici olarak bulunmasıdır. Ayrıca insanların kalplerinde daima hatırlanıp anılan bir yaratıcı olarak yer almazıdır.

Tanrı, aşkin ve içkin olmanın yanında teistler nazarında diğer bir takım temel niteliklere de sahiptir. O öncesizdir, sonsuzdur (ezeli), varlığı zorunludur, birdir,<sup>3</sup> bileşik (basit) ve maddi bir varlık değildir, değişmezdir, iyilik sahibidir, her şeyi bilendir, her şeye gücü yetendir, irade sahibidir, yaratıcıdır, yetkindir. O bütün ihtiyaçlardan, zaman ve mekan dünyasının sebep-sonuç ilişkilerinden uzaktır.<sup>4</sup>

Teizme göre Tanrı kavramı, öyle pozitivistlerin zannettiği gibi gerçekliği olmayan, sadece insan zihninde var olan sıradan bir isim ya da hayalî bir kavram da değildir. Tanrı kavramının metafiziksel varlığı, anlamı ve değeri vardır.<sup>5</sup>

## Tanrı Kavramı ile İlgili Tartışmalar

Tanrı'nın aynı anda aşkin ve içkin olarak tanımlanması ateistler açısından birtakım mantıksal problemleri de beraberinde getirmiştir. Ancak ateistler kadar bu problemlerin farkında olan teistler de Tanrı kavramıyla ilgili tartışmalara girmiştir ve eleştirilere cevap vermişlerdir.

Tanrı kavramı ile ilgili tartışmalarda hakkında en çok konuşulan konu Tanrı'nın aşkinlığı olmuştur. Tanrı'nın aşkin olması da O'nun nasıl bilinebileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Aşkin olan ve görülen her şeyden tamamiyla farklı olan bir varlık nasıl ve ne şekilde bilinebilecektir? Böyle bir varlık nasıl tanımlanabilecektir? Ayrıca insan tasavvurunun ve düşüncesinin ötesinde kalan bir varlık insanı terimlerle nasıl ifade edilebilecektir? Bu noktada teizmin açıklamaları nereye kadar anlaşılır olacaktır? Bütün bunlar ateistler açısından Tanrı'nın önce aşkin bir varlık olarak kabul edip daha sonra da çeşitli biçimlerde tanımlanmasının güçlüklerini göstermektedir.

Teizme göre Tanrı'nın aşkin olma gerçeği her şeyden önce O'nun hakkında hiçbir şeyin bilinemeyeceği anlamına gelmemektedir. Yine Tanrı'nın var olan her şeyden bütünüyle farklı olması, O'nun açıklanamaz veya tavsif edilemez olduğunu da göstermez. Dolayısıyla teizme göre Tanrı'nın insan dili ile tanımlanamayacağı veya insan düşüncesinde kategorize edilemeyeceği inancı yanlışır. Aksi takdirde bir paradoksa düşülmüş olunacaktır. Çünkü bizler insanız ve Tanrı hakkında da insanı terimlerle konuşmak durumdayız. Zaten Tanrı'nın da insan düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmesi zorunlu olmaktadır. Kaldı ki bunun aksını isteyenler tutarsızlığa düşmüş olacaklardır. Tanrı'nın nasıl olduğunun bilinemeyeceğini söyleyenlerin daha sonra aleyhte de olsa O'nunla ilgili hükümlerini ayrı bir tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir.<sup>6</sup>

Tanrının aşkinlığı veya içkinliği ile ilgili olarak Tanrı-alem ilişkisi de tartışılmış ikisi arasında ne tür bir ilişki kurulabileceğine dair gerek felsefi gerekse teologik yorumlar yapılmıştır. Bu konuda teizmin yanında deist, panteist veya panenteist ekollerin de önemli görüşleri ortaya konmuştur.

### **Tanrı Hakkında Konuşmak**

Teizm, Tanrı'nın aşırılığını vurgularken O'nun hakkında nasıl ve ne şekilde konuşulabileceğini de tartışırmıştır. Tanrı, doğası gereği, bir yandan duyularla tecrübe edilemez, hissedilemez, algılanamaz ve gözlemlenemez bir varlıktır. Diğer yandan ise O, bu şekildeki eylemlere dayanan bilme anlamında, insan tarafından bilinemezdir. Dolayısıyla O'nun hakkında insanlarca söylenen şeyler, asılina uygun düşmeyecek ve eksik kalacaktır. Çünkü O'nun mahiyeti, söylenen pek çok şeyden farklıdır ve farklı olacaktır.<sup>7</sup> Bu durum da Tanrı hakkında konuşmanın zorluğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sonlu bir varlık olan İnsan, sonsuz ve ezeli bir varlık olan Tanrı hakkında konuşurken ne şekilde konuşmalıdır? Konuştuğu şeyler veya O'na atfettiği nitelikler nereye kadar doğru olabilecektir? İyilik, bilgelik, sevgi gibi terimler insan için kullanılan sıfatlardır. Bunlar Tanrı için kullanılırken aynı anlamda mı (univocally) kullanılacaktır? Yoksa bu nitelikler Tanrı ve insan için farklı anımlarda mı (equivocally) kullanılacaktır? Diğer bir deyişle Tanrı ve İnsan için ortak kullanılan terimlerden, farklı anımlar mı çıkarılacaktır? Bu ve benzeri sıkıntılardan dolayı teistlerin büyük çoğunluğu Tanrı hakkında makul ve mantıklı konuşmanın yollarını aramış ve ilgili kavramlara netlik sağlamaya çalışmışlardır.

### **Tanrı'nın Tanımlanması**

Teistler Tanrı hakkında konuşurken O'nun iki şekilde tanımlanabileceğini ifade etmişlerdir. Birincisi O'nu "olumlu yol"la yani pozitif terimlerle tanımlamak ve ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu yolla Tanrı'ya birtakım nitelikler atfedilmiştir. O'nun iyilik sahibi ve bilge olduğunu belirtmek gibi.

Ikinci olarak "olumsuz yol"la Tanrı'nın ne olmadığını söylemektedir. Çünkü bir şeyin ne olmadığını bilinmesi, bir yere kadar ne olduğunu da bilinmesidir. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olmadığını belirlemenmesi bir anlamda O'nun ne olduğunu bilinmesi anlamına gelmiş olacaktır. Tanrı'nın yaratılmış olmadığını ifade ederek ezeli oluşunu güçsüz olamayacağını ifade ederek kudret sahibi olması gerektiğini, evrende olup bitenlerden habersiz olmayacağı düşünerek her şeyi bildigini belirlemek gibi.

Tanrı'nın pozitif veya negatif bir şekilde tanımlanması onun anlaşılmasına ve bilinmesi açısından sorunlu bir yol gibi gözükmektedir.

Ancak her iki tarzin da olumsuz yönlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi birinci yolun antropomorfizme, ikinci yolun ise agnostisizme kapı aralama ihtimali vardır. Bu güçluğun farkında olan teistler de çözüm yolları aramış ve bu durumu analogi teziyle açmaya çalışmışlardır.<sup>8</sup>

İslâmiyet'te Tanrı hakkında her iki ifade tarzı da açıkça kullanılmış ve değişik örnekleri sergilenmiştir. Ancak antropomorfizm (Tanrı'yi insan gibi düşünmek veya O'nu insana benzetmek) ve agnostisizm (Tanrı hakkında hiçbir şey bileyemeyiz) şiddetle reddedilmiştir. Hıristiyanlığın ise bu konuda oldukça güçlükleri bulunmaktadır.

### Analogi Tezi

Tanrı hakkında insanı terimlerle konuşmanın gücüğünü aşmak için analogi tezi ileri sürülmüştür. Klasik anlamda bu tezi ileri süren ve savunanlardan birisi Hıristiyan teolog Thomas Aquinas (1225-1274) olmuştur. Ona göre Tanrı hakkında konuşulurken insan hakkında konuşuluyormuş gibi bir tutum içerisinde olunamaz. Çünkü Tanrı öncesiz ve sonsuzdur (ezelî ve ebedî). İnsan ise madde bir varlık olarak sonlu ve eksiktir. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullanılan terimler, insanlar hakkında kullanılan terimlerin ötesinde bir anlama sahip olmalı ve öylece yorumlanmalıdır.

Tanrı hakkında kullanılan terimler insanlar için kullanılan biçimlerin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Yani birbirlerini aynı zamanda hem insan ve hem de Tanrı için aynı anlamda kullanamamız. Söz gelimi "Tanrı iyidir" derken bundan Tanrı'nın insanlar gibi iyi olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü insanın ve Tanrı'nın mahiyeti birbirinden farklıdır. Ancak her şeye rağmen aralarında bir ilişki de söz konusudur. Tamamen farklı olduklarını söylemek de mümkün değildir. Çünkü sonuçta insan, Tanrı'nın bir yaratıdır. Dolayısıyla aralarında bir yaratıcı-yaratılan ilişki bulunmaktadır. Böyle bir ilişkiyi gözden kaçırmanın da bir anlamı olmayacaktır. Bu durumda Tanrı için kullanılan terimler insana kıyasla analogik olacaktır.<sup>9</sup> Dolayısıyla bu terimler insan diline kıyasla ne tamamen aynı ne de tamamen farklı biçimlerde kullanılacaktır.

Tanrı kavramıyla ilgili diğer bir problem de dinin Tanrı anlayışıyla felsefenin Tanrı kavramının birbirinden farklı olduğu iddiasıdır. Bu iddiaya göre felsefenin soyut Tanrı kavramıyla kendisine vahyi esas alan teolojinin yaklaşımı arasında çelişki olduğu söylen-

miştir. Söz gelimi Tanrı'nın bir taraftan aşkin, hareket etmez, değişmez, aşılmasız, basit, zaman ve mekan ötesi bir varlık olması ile, dünyevi varlıkların ihtiyacını gideren, onların isteklerine cevap veren, seven, kızan affeden bir varlık olmasının birbirine ters olduğu ifade edilmiştir. Buna karşılık dinin Tanrı anlayışıyla felsefenin Tanrı kavramını birbirinden ayırmayı uygun görmeyen ve aralarındaki söz konusu çelişkiyi reddeden düşünürler de vardır.<sup>10</sup>

Peter Geach'e göre, bir iki noktanın dışında, Sokrat öncesi filozofların fikirlerinde dahi dinin Tanrı anlayışıyla örtüşen pek çok unsur bulunmaktadır.<sup>11</sup> Ksenofanes tanrıların birlliğini düşünmüş zamanında var olan ve insana benzeyen (antropomorfik) tanrı savvurları ile alay etmiştir. Ayrıca Herakleitos'un her şeyin kendisinde hayat bulduğu ve ölümsüz olan "logos'u, Empedokles'in elle tutulmaz, gözle görülmeyecek, insan uzvu taşımayan, ancak kutsal olan ve dilde ifade edilemeyecek "düşünce"si, Anaxagoras'ın dünyayı yönenen, dünyevi değişikliklerden etkilenmeyecek, olup-bitenlerin bilgisi ve gücüne sahip olan "nous'u, Tanrı kavramını hatırlatmıştır.<sup>12</sup>

### Tanrı Kavramının Reddi

Tanrı kavramı bazı çevrelerde güçlü itirazlarla karşılaşmış ve reddedilmiştir. Bu itirazların başında da daha önce görüldüğü gibi gücünü XX. yüzyılın ilk yıllarındaki bilimsel gelişmelerden alan pozitivizm gelmektedir.<sup>13</sup> Tanrı hakkında konuşmayı dahi gereksiz gören bu ekolün etkisi 1950'li yıllara doğru zayıflamış olmasına rağmen pozitivizme sıcak bakan ateist düşünürlerin, metafiziğe ve teolojiye karşı ilgisiz ve bir anlamda olumsuz tutumları günümüze kadar devam etmiştir.

Flew, Nielsen ve Mackie gibi ateist düşünürler Tanrı'yla ilgili teistik iddiaları ve kanıtları genelde olgusal içeriğten yoksun, kognitif değeri bulunmayan ve gerçeklikten uzak olarak değerlendirmişlerdir. Bu düşünürler Tanrı kavramının sözde bir kavram olduğunu iddia etmiş ve böyle bir varlığın gerçekliğine ihtimal vermemişlerdir. Braithwait ve Hepburn gibi düşünürler ise Tanrı kavramını sadece sembolik olarak muhafaza etmiş onu da pozitivizmin eleştirilerine hedef olmayacağı bir biçimde, teistik içeriğten yoksun olarak, tekrar yorumlamışlardır.

Tanrı kavramının ve bununla birlikte Tanrı inancının şiddetle eleştirilmesi bazı kişiler üzerinde etkisini göstermiş, Tanrı anlayışlarını tekrar gözden geçirmelerine neden olmuştur. Her ne kadar bazı teologların teizmin geleneksel Tanrı anlayışına kuşkuyla yaklaşması ateizm olarak değerlendirilemezse de ortada birden fazla teistik anlayışın bulunduğu açıkça görülmektedir. Söz gelimi Tillich ve Robinson gibi çağdaş düşünürler çeşitli gerekçelerle klasik teizmin Tanrı anlayışını eleştirmiş ve kendilerine göre yenilemeye çalışmışlardır. Bu durum da ateistlerin eleştirilerinin ötesinde, farklı Tanrı kavramlarının bulunduğu, farklı biçimde yorumlandığını ve bunların da değişik eleştirileri beraberinde getirdiğini göstermektedir.<sup>14</sup>

Çağdaş ateizm hedefini Tanrı'nın varlığıyla ilgili teolojik argümanlardan çok doğrudan Tanrı kavramına yönelmiş ve bu kavramı mantıkçı açıdan sorgulamaya başlamıştır. Bu süreçte birtakım kavramsal analizler yapılmış, Tanrı kavramının açık seçik olmadığı (kavramsal netlikten uzak olduğu) ileri sürülmüştür.<sup>15</sup>

Teorik seviyedeki kavramsal eleştirilerin yanında, günlük hayatı da böyle bir Tanrı'nın varlığının kabulüne karşı çıkmıştır (pratik ateizm).<sup>16</sup> Genelde Tanrı kavramının sözde bir kavram olduğu, olgular dünyasında gerçekliğinin bulunmadığı, bu kavramı doğrulayan ya da yanlışlayan ifadelerin de anlaşılır olmadığı iddia edilmiştir.<sup>17</sup> Hakkında söyle ya da böyle deneysel bir bilgi söz konusu olmadığı için, Tanrı'nın bilinemeyeceği ve tanımlanamayacağı belirtilmiş, varlığından da söz edilemeyeceği ileri sürülmüştür.<sup>18</sup>

Tanrı kavramıyla ilgili olarak yukarıda verdigimiz temel eleştirilerin yanında Tanrı kavramının, dinî çerçeveyin dışında kullanılırken nereye gittiği ve kime işaret ettiğinin de belirsiz olduğu söylemiştür. Nielsen'e göre Tanrı'yı tanımlamada kullanılan ifadeler veya tümceler birer bilmecedir. Tanrı ile ilgili sözcükler de dil ötesi bir anlam içermekte, dilin ve dilin kullandığı pratik sahanın sınırları içerisinde bir anlam kazanmamaktadır.<sup>19</sup> Halbuki Nielsen'e göre bir şeyin "evrenin ötesinde" olması, "sonsuz bir gerçek" ya da "ilk neden" biçiminde tanımlanması bir anlam ifade etmez. Ona göre bu tür cümleler anlamlı olmayınca Tanrı kavramı da anlaşılmış olmayacağındır.<sup>20</sup>

Tanrı kavramını reddeden filozoflar aşağıdaki dört konu üzerinde önemle durmuşlardır.

Tanrı düşüncesinin kaynağı,  
 Tanrı kavramının anlaşılırlığı,  
 bir varlık olarak Tanrı'nın tanımlanma biçimi,  
 Tanrı 'ya atfedilen niteliklerin tutarlılığı ve bu niteliklerin dış dünyayla olan ilişkisi.

### **Tanrı Düşüncesinin Kaynağı**

Ateistler tarafından Tanrı kavramı reddedilirken bu kavramın kaynağı ile ilgili olarak birtakım tahliller yapılmış ve öncelikle insan zihninde nasıl oluştuğu hakkında fikirler ileri sürülmüştür. Bunlardan en önemlilerini söylece sıralayabiliriz:

1. Ateistlere göre Tanrı kavramı insan zihninin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsan, Tanrı fikrini çocukluk devresinde elde eder. Diğer bir deyişle onu çocukluk devresinde tanımaya başlar. Çevresinde dinlediği dini hikayeler ve gözlemlediği dini ayinlerle Tanrı'nın gerçek bir varlık olduğuna inanır. Yetişkinlik döneminde ise bu kavramı zihninde biçimlendirir ve geliştirir. Bu süreçte de insan kendi doğasını Tanrı kavramı üzerinde yansıtmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi ana hatlarıyla bu iddiaları Freud ve Feuerbach dile getirmiştir.<sup>21</sup>

Doğrusu bazı ateistlerin böyle bir eleştiri de bulunmaları güçlü gözükебilir. Ancak ateistlerin görmesi gereken olay çocuk veya yetişkinde Tanrı fikrinin nasıl oluştuğu değil bu kavramın insan zihninde niçin var olduğunu söylemektedir. Böyle bir kavramın varlığını pozitif teorilerle (çevreyle ya da insan doğasıyla) açıklamak sadece birer varsayımdır. Ancak bu varsayımlar pek çok filozofun da iddia ettiği gibi Tanrı fikrinin insanda doğuştan var olduğu gerektiğini çürütmektedir. Teistlere göre Tanrı, insanın kalbine mühürünü basmış ve varlığına giden yolları zihniye yerleştirmiştir.

2. Ateistlere göre Tanrı kavramı, insanların gerçek nedenlerini bilmedikleri doğal olaylar karşısındaki korku ve şaşkınlıklardan kaynaklanmıştır. Oluşturulan dinler de doğal olayları açıklamak için Tanrı kavramını gündeme getirmiştir.<sup>22</sup>

Böyle bir eleştiri bazı materyalist ve pozitivist düşünürlerce her firsatta dile getirilmektedir. XX. yüzyılda da bu ve benzeri eleştirlere sık sık rastlanmaktadır. Ancak bu eleştiri mantığının inanç olgusunu değerlendiremediği ve bünyesinde bir takım çelişkileri taşıdığını ifade edilmiştir. Söz gelimi dünyanın değişik yerlerinde bir-

takım doğal olayların ya da afetlerin bazı insanların psikolojik yapısını etkilemediği bir gerçeketir. Ancak bu gerçek pozitivistlerin iddia ettiği gibi günümüz insanların da doğal olaylardan korktukları için dine yöneldikleri tesbitini haklı çıkarmaz.

İnanan insanlar bilimin ulaştığı seviyenin ve elde ettiği kazanımların farkındadır. Nitekim çağımızda Tanrı'nın varlığına inanan insanların sayısı inanmayanlara kıyasla oldukça fazladır. Artık herkes doğal olaylarla bu olayların arkasındaki bilimsel yasaların farkındadır. Yağmurun nasıl yağdığını, yıldırının, depremin, selin, fırınanın ve kuraklığun nasıl olduğu, hatta bu ve benzeri afetlerin en az zararla nasıl atlatılabileceği inanan inanmayan herkes tarafından bilinmektedir. Ancak doğal olaylar karşısında inanan kişiyle ateistin psikolojik tepkileri farklıdır. Sonuç olarak ateistlerin iddiasının aksine olgusal düzeyde her iki tarafın tepki ve düşünceleri arasında artık bir uçurum bulunmamaktadır. Dolayısıyla bilim sahası artık dini inançlarla kavga sorunu olmaktan çıkmıştır

Elbetteki insanların Tanrı'ya inanmama özgürlükleri vardır. Ancak Tanrı inancını böyle açıklamaya çalışmak da doğrusu inancın doğasını anlamamak, insanın aklı, bilinc ve gönül yönünü bilmemek, dahası felsefeyi, felsefe sorunlarını, metafiziği ve günümüzde kadar cereyan eden bilimsel birikimi göz ardı etmek demektir.

3. Ateistlere göre Tanrı kavramı herhangi bir objeye (aşılımaz) büyüklik isnat etmek ve onun yüce olduğunu var saymaktan kaynaklanmıştır. Bu da dinin doğasının en büyük özelliklerinden birisidir.<sup>23</sup> Meselâ Findlay'e göre taç ve ağaç gibi sıradan şeylerin dahi olağanüstü güçे sahip oldukları var sayılırsa onların da yüceltilmeleri (Tapınmak ve önlerinde diz çökmek) mümkün olabilecektir.<sup>24</sup> Bu şekilde oluşan Tanrı kavramı, Findlay'e göre Ortaçağ'da formüle edilmiş geliştirilmiş ve mantıklı statüye kavuşturulmuştur.<sup>25</sup>

Bu eleştiri de teistler tarafından ciddiye alınmamıştır. Teistlere göre fenomen dünyasındaki herhangi bir şeye büyüklik ya da gizemlilik atfetmek başka, evrenin görkemli güzelliğinden hareketle Tanrı'nın büyülüğünü itiraf etmek başkadır. Dolayısıyla Tanrı inancıyla, hurafecilik veya büyüğülük birbirine karıştırılmamalıdır. Diğer bir deyişle teizmle, ilkel inançlar arasında görülen totem, tabu ve animizm gibi bazı inançları bir tutmamak gerekmektedir. Kaldı ki teistlere göre Tanrı'nın yüce var sayılmasıından daha doğal

ne olabilir. Bu da bir anlamda doğadaki herhangi bir varlığa, güce veya otoriteye kutsallık affetmemekle eş değerde olacaktır.

### Kavramsal Eleştiri

Tanrı'nın aşkinlığı, sonsuzluğu, eşsizliği, ferdiği ve yaratıcılığı teizm açısından vazgeçilmez nitelikler olmuştur. Bunlardan herhangi birinin eksikliği de Tanrı kavramının yıkılması anlamına gelecektir. Ancak ateistler için Tanrı'ya atfedilen bu ve benzeri nitelikler çelişik gözükmemektedir. Dolayısıyla onlar bu niteliklere karşı, birtakım kavramsal eleştirilerde bulunmuş ve tutarsız olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

### Aşkınlık

Tanrı'nın her şeyden önce aşkin bir varlık olarak tanımlanması eleştirilerin bu noktada toplanmasına neden olmuştur: Teizme göre Tanrı'nın aşkinlığı, bir anlamda O'nun evrenin ötesinde olması, her şeyden bütünüyle farklı olarak mahiyetinin bilinmemesi ve gözlemlenmemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ateistler tarafından yöneliklenen en büyük itiraz da böyle bir kavramın anlaşılır ve makul olmadığıyla ilgili olmuştur.<sup>26</sup>

Ayer'e göre bir varlığın aşkinliğinden bahsetmek ve ona atıfta bulunmak, o varlığın metafiziksel bir kavram olduğunu ortaya koymaktır. Ona göre metafiziksel bir kavram hakkında da elimizde deneyimsel veriler olmadığı için, doğru ya da yanlış konuşma olanağına sahip değiliz. Dolayısıyla böyle bir kavramın nitelğini tasvir edemeyiz. Zaten Tanrı kavramının mahiyetini tasvire çalışan herhangi bir cümle de anlamlı değildir.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi Ayer metafiziksel kavramların gerçekliğine ihtimal vermeyerek bu tür kavramlar hakkında konuşmaya da imkan tanımamaktadır.

Tanrı'nın aşkinlığıyla ilgili olarak diğer bir eleştiri de Flew'dan gelmiştir. Tanrı'nın evrenin ötesinde olması, O'nun varlık sahasına giremeyeceği anlamında da yorumlanmıştır. Ancak Flew'a göre "evren" terimi, tanım gereği birdir. Yani bu evrenden başka evrenler bulunmamaktadır. İkinci bir evren olsaydı, o da bu evrenin diğer bir parçası olacaktı.<sup>28</sup> Dolayısıyla Flew'a göre Tanrı'nın varlık alanının (evrenin) dışında olduğunun söylemesi bir anlamda ateistin "Tanrı yoktur" iddiasına benzer bir şey söylemektedir. Çünkü Tanrı

varlık sahasına girdiği anda, biricik olma vasfını yitirecek, herhangi bir varlık gibi olacaktır. Bu durumda da teizmin Tanrı'sı, Tanrı olmaktan çıkacaktır.<sup>29</sup> Ayrıca varlık dünyasına giren (fenomenal olan) böyle bir Tanrı'nın var olmadığı da deneysel olarak zaten doğrulanacaktır.<sup>30</sup> Dolayısıyla Flew'a göre Tanrı'nın evrenin ötesinde olduğunu söylemek bir anlamda onun var olmadığını itiraf etmektedir. Çünkü Tanrı veya Tanrı kavramı doğası gereği varlık alanının dışındadır.

### Eşsizlik

Tanrı, teizm tarafından aşkin olmanın yanında, eşsiz olarak da tanımlanmıştır. Bu durumda ateistlere göre Tanrı'nın tanımlanması ve deneysel ölçütlerde uygun biçimde açıklanması da olanaksızdır. Çünkü biricik olan bir şey nasıl ve neye göre değerlendirilecektir? Ayrıca teistler Tanrı'nın biricik ve sonsuz olduğundan hareketle insan tarafından yetkin bir şekilde kavranamayacağını ileri sürmüştür.<sup>31</sup> Ancak Sydney Hook'a göre sonlu bir varlık olmak, sonsuz bir varlığın bilgisini elde etmeye engel teşkil etmemelidir. Sonlu bir varlık olan insan bütün sayılarda olduğu gibi birtakım sonsuz kavramların bilgisine sahip olabilmektedir.<sup>32</sup> Dolayısıyla Tanrı bilgisine ulaşlamaz gibi bir iddia ileri sürülmemelidir.

### Zatiyet

Tanrı kavramına yöneltilen diğer bir eleştiri de Tanrı'nın aşkin bir varlık olmasının yanında zatî (kişisel) bir varlık oluşuya ilgili dir. Bu konuda en güçlü eleştiri de Flew'dan gelmiştir:

Flew'a göre bir taraftan Tanrı'nın varlığını iddia etmek, irade ve eylem sahibi olduğunu belirtmek, diğer yandan O'nun cisimsiz, gizemsi ve tinsel bir varlık olduğunu ileri sürmek aslında hiçbir şey söylememek demektir.<sup>33</sup> Kaldı ki tinsel olduğu iddia edilen bir varlığın tanımlanması nasıl mümkün olacaktı?<sup>34</sup> Çünkü "cisim olmamak" (incorporeal) terimi olumsuz bir anlam taşımakta ve kendi başına tanım olamamaktadır. Şayet bir varlığın tinsel olması, ruhi (spiritual) olduğu anlamına geliyorsa bu varlığın bireysel özellikler taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın bireysel bir varlık olarak tanımlanmasını çelişik bulan Flew, Tanrı kavramı ile ilgili olarak yapılan analojilere de karşı çı-

mıştır. Flew'a göre bir yandan Tanrı'nın insan gibi kişisel bir varlık olduğundan söz ederken diğer yandan kişisel bir varlık olmanın şartlarından biri olan, beden sahibi olmak gibi bazı temel nitelikleri göz ardı etmek, niteliklerin anlamını taşırma ve onları farklı yerlere çekmek olacaktır. Kisaca, Flew'a göre insanı nitelikleri, insanı olmayan bir varlığa atfetmek, o niteliklerle, niteliklerin geçerli olduğu alan arasındaki iletişim bağlarını koparmak demektir.<sup>35</sup>

Ronald Hepburn'a göre Tanrı'nın bireysel bir varlık olarak bütün noksantalıklardan arındırılması, buna karşın yetkinliklerle donatılması bir anlamda O'nun kişisel varoluşun düşine çıkarılması demektir.<sup>36</sup> Hiçbir noksantalı bulunmayan ve tamamıyla yetkin olan bir varlığın bireyselliğinden söz etmek çelişkidir. Söz gelimi "aşk" ve "iyilik" gibi kavamlar kişisel varlıklar için söz konusudur. Bu kavamların Tanrıya atfedilmesi durumunda da ciddi olarak tutarsızlığa düşülecektir.<sup>37</sup>

### **Yaratıcılık**

Tanrı kavramının en önemli özelliklerinden biri de Tanrı'nın yaratıcı olarak kabul edilmesidir: Tanrı evreni yoktan yaratmış ve içindeki varlıklara hayat vermiştir. Dolayısıyla evren varoluşunu Tanrı'ya borçludur. Bu bir anlamda evrenin yaşamının devam edebilmesi için Tanrı'ya bağımlı olması anlamına da gelmektedir. Ateistlere göre böyle bir inanç Tanrı ile evren arasında doğrudan bir nedensellik ilişkisinin bulunduğu iddia etmek demektir.

Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ve herhangi bir yaratıcının bulunmadığını ileri süren ateistler Tanrı kavramı ile evren arasında bir ilişki kurulmasını da reddetmişlerdir. Bu çerçevede onlar yaratıcılık özelliğinin yanında Tanrı kavramıyla ilgili ileri sürülen diğer nitelikleri de reddetmiş ve bunların anlaşılmaz olduğunu belirtmişlerdir.

Nielsen, Tanrı kavramını, kuramsal olmaları açısından fizikteki nötron veya protonlarla karşılaştırmıştır. Nielsen'e göre fizikteki proton ve nötronlar da Tanrı gibi teorik varlıklardır. Ancak gözle görünenmeyen bu varlıkların evrenin bir parçası olduğu bilinmektedir. Bu varlıklarla evren arasında bir ilişki veya diğer bir deyişle sabit bir birleşme "constant conjunction" söz konusudur. Ayrıca bu varlıkların Tanrı gibi evrenin ötesinde olduğu da iddia edilmediği gibi her-

hangi bir biçimde görülebilmelerinin de mantıken imkansız olduğu söylememiştir.<sup>37</sup> Dolaylı da olsa bu varlıkların gerçeklikleri deneysel olarak doğrulanabilmektedir. Sonuçta bu varlıkların kuramsal olmalarına karşın uydurma olmadıkları görülmektedir. Ancak Nielsen'e göre Tanrı fizikteki proton veya nötron gibi kuramsal varlık değildir. Dolayısıyla fizikteki kuramsal varlıklarla evren arasında bulunan sabit ilişki evren ile Tanrı arasında görülmemektedir.<sup>38</sup>

### Tanım Eleştirisı

Teizm, Tanrı'nın varlığını iddia etmekle kalmamış O'na birtakım nitelikler atfederek tanımlamaya çalışmıştır. Genel olarak Tanrı'nın yüceliğinden söz edilmiş, bütün yetkinlikleri sahip olduğu ve yine bütün eksikliklerden de uzak bulunduğu belirtmiştir. Ancak ateistler de sessiz kalmamış, Tanrı kavramının tanımında birtakım güçlüklerin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede Tanrı kavramının kaynağı ile ilgili bazı iddialar tekrarlanmış ve niteliklerin atfedilme biçiminde ilgili bazı çözümlerlerde bulunmuşlardır.

Meselâ Findlay'e göre Tanrı'yı tanımlama süreci hayali olan basit tanrı kavramının geliştirilmesiyle başlamış, birtakım eklemelerde bulunularak mantıki statü kazandırılmıştır. Tanrı'nın varlığıyla ilgili sonsuzluk, aşılamazlık, eşsizlik ve birlik gibi zihinde var olan teorik zorunluluklar ileri sürülmüştür. Böyle yapmanın arkasında da birtakım amaçlar gözetilmiştir. Söz gelimi Tanrı'nın yüce ve son-suz olduğu söylenerek insanların gözünde tapınma etkisini yitirmemesi ve diğer objelerle gölgelenmemesi sağlanmıştır. Tanrı'nın her şeyi kuşattığı ileri sürüлerek, hiçbir şeyin kendi başına var olmadığı ve her şeyin varlığını ona borçlu olduğu tezi işlenmiştir. Hiçbir şeyin O'nsuz olamayacağı söylemiş, karşısının bulunmadığı iddia edilmiş ve birliği savunulmuştur. Tanrı'nın yokluğunun düşünülemediği, mahiyetinin kavranamadığı ve varlığının alternatifsiz olduğu belirtilmiştir. Kendisinde varlığın ve özün aynı olduğu bir varlık kavramı ortaya kommuş ve insanlar da bu şekilde inandırılmıştır.<sup>39</sup>

Flew'a göre Tanrı tanımlanırken somut bir şey ortaya konmayaarak fazla bir şey söylememiş (minimum seviyede kalınmış) gelebilicek eleştirilere set çekmek için de O'nun eşsiz olduğu ileri sürülmüştür.<sup>40</sup> Yani olumsuz (ne olmadığını ifade eden) nitelikler üzerinde durularak Tanrı kavramı arındırılmış ve ateistin eleştirilerinden kaçmaya çalışılmıştır. Ancak Flew'a göre olumsuz mahiyetteki nite-

liklerle (Meselâ, görünmez, kavranamaz, hissedilemez) donatılmış bir Tanrı'nın varolmayan bir varlıktan farkı olmayacağıdır.<sup>41</sup>

Yukarıdaki eleştirilerin yanında ateistler, Tanrı'nın tanımlanmasında öncelikle teistlerin ölçü aldığı şeylerin neler olduğunu sormuşlardır. Bilindiği gibi Tanrı tanımlanırken ateistlere göre O, nonsanlıklardan arındırılmış buna karşın yetkinliklerle yükseltilmiştir. Diğer bir deyişle bireysel olan bir varlığa, kişiselliğin ötesinde, bir takım genellemeler ya da soyutlamalar atfedilmiştir. Ancak teizmin bu yöntemi ateistlerce reddedilmiştir. Çünkü ateistlere göre, genellemeler ve soyutlamalar bilimsel kanunların veya varsayımların özellikleidir. Dolayısıyla Tanrı gibi metafizik bir kavram hakkında yapılan genellemeler bir anlam ifade etmemiştir.<sup>42</sup>

Teizm, Tanrı'yi tanımlar ve O'nun hakkında konuşurken aynı anda pozitif ve negatif nitelikler atfetmiştir. Yani Tanrı hakkında olumlu (ne olduğunu belirleyen) ya da olumsuz, (ne olmadığını belirleyen) biçimlerde ifadeler kullanmıştır. Ancak ateistlere göre her iki yaklaşımın da çıkmazları vardır.

Birinci anlayışa göre, yani olumsuz üslupla, Tanrı'nın ne olmadığı belirlenmiş ve dolayısıyla ne olduğunu anlaşılabileceği, ileri sürülmüştür. Ancak bu yöntem insanı dini agnostisizme götürmüştür.<sup>43</sup> Çünkü onun insan tarafından doğrudan bilinemeyeceği vurgulanmıştır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın ne olduğunu sadece Tanrı'nın bilmesi noktasına gelinmiştir.

Ikinci anlayışa göre, yani Tanrı hakkında olumlu bir üslupla konuşma biçiminde ise Tanrı'yı alabildiğince tanımlama ve O'nu insanı terimlerle açıklama gayreti görülmüştür. Flew'a göre bu tutumun da aşırıya kaçması halinde antropomorfizm tehlikesi ortaya çıkmaktadır.<sup>44</sup>

Daha önce görüldüğü gibi teistler Tanrı hakkında konuşurken problemleri çözmek için analogi ilkesini ileri sürmüştür. Ancak ateistlere göre sıkıntıları aşmak için ileri sürülen analogi ilkesi de çözüm olmamıştır. Onlara göre analogi de esas olan, sembolik veya metaforik ifadelerdir.<sup>45</sup> Tanrı hakkında ise sembolik veya metaforik ifadelerin bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü herhangi bir konuya ilgili kıyas yapılmabilmesi için o konuda gerçek ve olgusal durumların olması gereklidir. Halbuki Tanrı'yla ilgili kavramlar ve nitelikler gerçek anlamdan ve olgusal içerikten yoksundur. Dolayısı-

la Tanrı'yla ilgili olarak kullanılan sembolik ifadeler de anlamsız olacaktır.<sup>46</sup>

### Nitelik Eleştirisi

Tanrı'ya atfedilen nitelikler ateistlerce tartışılmış ve eleştirlmiş-  
dir. Bu eleştiriler de Tanrı kavramına karşı yöneltilen itirazlar içeri-  
sında önemli bir yer tutmaktadır. Eleştiriler öncelikle niteliklerin  
anlamı, kendi içerisinde tutarlılığı ve evrende cereyan eden olaylar-  
la uygunluğu üzerinde yoğunlaşmıştır.

Teizm, Tanrı'nın varlığından ve Tanrı'ya atfettiği niteliklerin  
gerçekliğinden (fonksiyonel olduğundan) kuşku duymamıştır. Bu  
tutum da ateistlerin tepkilerini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla  
Tanrı kavramını hayali bulan ve reddeden ateistler, Tanrı'ya atfedilen  
nitelikleri de anlamsız bulmuş ve reddetmişlerdir. Reddetme bi-  
çimi bazan doğrudan bazan da niteliklerin anlamını değiştirerek  
(teizme muhalif yorumlayarak) dolaylı bir biçimde yapılmıştır.

Filozoflar Tanrı'ya atfedilen nitelikleri, genelde soyut ve somut  
olarak iki gruba ayırmışlardır. Birinci gruba Tanrı'nın "aşkınlığı, her  
şeyi bilmesi, her seye gücünün yetmesi, ezelîliği, ebedîliği, yaratıcı-  
lığı, tınselliği, kendi varlığının nedeni oluşu ve ilk neden olması gi-  
bi" gibi soyut olan nitelikleri katılmışlardır. Teistik Tanrı anlayışını  
reddedenler de genelde bu nitelikler üzerinde durmuş problematik  
buldukları bu ve benzeri niteliklerin anlamını sorgulamışlardır.  
İkinci gruba da Tanrı'nın "varlık, zatiyet, iyilik, merhamet" gibi so-  
mut olan, anlaşılmasımda güçlük bulunmayan niteliklerini dahil et-  
mişlerdir.<sup>47</sup> Bu tür nitelikler de ateistlerce eleştirlmiş ve deneysel  
ölçütler esas alınarak reddedilmiştir.

Findlay'e göre nitelendirme, bir kavramın dış dünyadaki ger-  
çek varoluşunu garantilemeye yetmez. Tanrı'ya atfedilen nitelikler  
ise aksiyolojiktir. Zaten insanlar da Tanrı'dan ziyade ona atfedilen  
nitelikler karşısında eğilmektedir.<sup>48</sup> Antony Flew'a göre teistin  
Tanrı'ya atfettiği niteliklerin dış dünyayla (olgu dünyasıyla) hiçbir  
ilgisi yoktur. Hatta bu nitelikler olgulara ters düşmektedir. Bir an-  
lamda dünyada olup bitenler Tanrı'ya atfedilen niteliklerin fonksiyonel  
olmadığını kanıtlamakta, onların aksini ortaya koymaktadır.  
Bunların başında da kötülük problemi gelmektedir.

Flew'a göre var olan bir şey herhangi bir biçimde görülür, du-  
yulanır ve kavrulanır olmalıdır. Halbuki teistlere göre Tanrı, gö-

rülmeyen, duyumlanmayan ve kavranamayan bir varlıktır. Flew bu noktada teistlere "Görünmeyen, dokunulmayan ve hissedilmeyen bir Tanrı'yla, hayalî olan veya hiç var olmayan bir Tanrı arasındaki fark nedir?" diye sormaktadır.<sup>49</sup> Flew'a göre teist olumsuz durumlarda dahi her şeye rağmen inancından vazgeçmemekte ve Tanrı'nın yokluğunu kabul etmemektedir. Buna karşın o, Tanrı'yi nitelendirmeye devam etmektedir. Ancak ateistler tarafından nitelikle-re karşıt olarak ileri sürülen her varsayımda bu nitelikleri birer birer çürütmektedir.<sup>50</sup>

Yine Flew'a göre Tanrı'nın aşk, rahmet ve kudret sıfatları da bir anlam ifade etmemektedir. Meselâ dünyada görülen kötülüklerin varlığı düşünülmeden güçlü, bilge ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın var olduğu nasıl iddia edilebilecektir?<sup>51</sup> Dünya'ya bakıldığından acı çeken, hastalıktan ölen çocuklar görülmektedir. Bu durum da Tanrı'nın sevgisi ve gücüyle çelişmektedir.<sup>52</sup> Tanrı'nın niteliklerine bir eleştiri de Paul Ziff'den gelmiştir. Paul Ziff Tanrı'nın kudret sıfatını günümüzün fizik kanunları ile mukayese etmiş ve evrende "sınırların" varoluşunun her şeye gücü yeten varlık fikriyle çeliştiğini iddia etmiştir.<sup>53</sup> Çünkü bu sınırlar O'na göre Tanrı'yı da bağlamaktadır.

Tanrı'nın nitelikleri çeşitli gerekliliklerle reddedildiği gibi bazan da teistik anlayıştan farklı olarak yorumlanmıştır. Daha önce görüldüğü gibi konatif yaklaşım dini, ahlaki ilkelere indirgemiş ve dini önermeleri de ahlaki buyruklar olarak yorumlamıştır. Tanrı'ya atfedilen nitelikleri de moral değerler açısından açıklamaya çalışmıştır. Hatırlanacağı gibi Braithwaite dini ifadelerin ahlaklı fonksiyona sahip olduğunu belirtmiş, bunların belirli bir davranış biçimine ya da yaşam tarzına bağlılığı gösterdiklerini ifade etmiştir. Bu noktada Braithwaite, Tanrı'nın aşk olarak tanımlanmasını, kişinin aşk dolu bir yaşam tarzını tercih etmesiyle açıklamıştır.<sup>54</sup> Yani Tanrı'nın aşk nitelğini, insanın sevgisini sembolize edecek bir biçimde yorumlamıştır. Ancak hiç bir teistin Tanrı'nın niteliklerini ya da dini inançları sadece ahlaklı ilke olarak kabul etmesi mümkün değildir.

Ateistler tarafından Tanrı kavramına ve niteliklerine karşı yapılan eleştiriler karşılıksız kalmamıştır. Tanrı'ya inanan düşünürler de ateistleri eleştirmiş ve tutarsızlıklarına dikkat çekmişlerdir. Mantıkçı pozitivizmin doğrulama ilkesine karşılık eskatolojik doğrulanmadan bahsedilmiştir. Ateizmin, Tanrı kavramını ve din dilini di-

şaridan eleştirilmesi yanlış bulunmuş, dilde “anlamdan” ziyade “kullanımı” ön plana çıkarılan fonksiyonel tahlil anlayışı savunulmuştur. İlleride görüleceği gibi Tanrı kavramının bilinmesi konusunda teizmin geleneksel anlayışının yanında dinî agnostisizm anlayışı ortaya çıkmıştır. Bütün bunların yanında özellikle çağdaş Protestant düşünürlerce Tanrı kavramının tekrar gözden geçirildiği ve teizmden farklı da olsa yeniden yorumlandığı görülmüştür.

### Dinî Agnostisizm

Tanrı kavramı ile ilgili olarak ortaya çıkan problemlere ve pozitivistlerden gelen eleştirilere karşın bazı çevrelerde dinî agnostisizm anlayışı gelişmiştir. İzleri Kant'a kadar uzanan bu görüşün XX. yüzyıldaki temsilcisi Rudolf Otto olmuştur.<sup>55</sup> Çağdaş düşünürlerden Thomas McPherson da bu anlayışı savunmuş ve pozitivizmle ilişkisine degeinmiştir.<sup>56</sup>

Dinsel agnostisizme göre Tanrı'nın mahiyeti, kavrayış gücümüzün ve bilgimizin ötesindedir. O'nun tanımlanması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı hakkında bilgi elde etmek olanaksızdır. “Bilmek” bir şeyi sınırlandırmak, onu bir duruma yerleştirmektir. Bilinen bir şey de, sınırlanmak ve herhangi bir nesne gibi bir durum içerisinde olmak demektir. Tanrı da sınırsız olduğuna ve bir pozisyon'a yerleştirilemeyeceğine göre bilmemektedir. Bilinen bir şey Tanrı olmaktan çıkacaktır. Tanrı'yı bildigini iddia edenler O'nun hakkında sözlü olarak konuşarak iddialar ileri sürenler, aslında başka bir şey söylemeye çalışmaktadır. Çünkü onların vardıkları şey sonuçta Tanrı değildir.

McPherson'a göre Tanrı'nın bilinemeyişi ve dile getirilememeyişi, O'nun varlığı hakkında herhangi bir şüphe olduğu anlamına gelmez.<sup>57</sup> Bu noktada agnostisizm Tanrı inancı karşısında zorunlu olarak olumsuz anlama gelmez. Yani bir insan Tanrı'nın varlığını bilebilir ve O'na inanabilir. Ancak Tanrı'nın varlığından emin olan bir insanın, O'nun doğasını kavrayacak ve anlayacak yeterlilikte olmasına da o kişinin inancında bir çelişki doğurmaz.<sup>58</sup> Böyle bir anlayışı metafizik temeli olmayan dinî anlayışlarla da karıştırmamak gereklidir. Dolayısıyla dinî agnostisizm mümkündür ve bir yaşam tarzı da olabilir.<sup>59</sup>

Dini agnostisizm, dinde en önemli şeyin “dile getirilemeyen inanç unsuru” yani Tanrı olduğunu belirterek teolojinin Tanrı hakkında spekülasyonlarda bulunmasını ve argümanlar geliştirmesini reddetmiştir. Bu noktada McPherson pozitivistlerin din dilini eleştirmelerini ve teistik önermeleri “manasız” olarak değerlendirmelerini normal karşılamış ve inanca karşı düşmanca bir tavır olarak görmemiştir.<sup>60</sup> Hatta ona göre pozitivistler, teolojik dildeki tutarsızlıklara dikkat çektilerinden dolayı dine hizmette bulunmuş ve yeniden dine dönüşü sağlamışlardır. Çünkü onlar dinin, ifade edilemeyen sahaya ait olduğunu göstermiş ve rasyonelleştirme çalışmaları esnasında bir kenara bırakılan yaşamsal unsuru tekrar keşfettirmişlerdir.<sup>61</sup> Dolayısıyla McPherson'a göre teolojinin düşmanı olan pozitivistler bir anlamda dinin dostları haline gelmiştir.<sup>62</sup>

McPherson'a göre teoloji, Tanrı'yı tanımlamada ve kavramsal hale getirmede yetersiz kalmaya mahkumdur. Zaten insanların çoğu da teistik kanıtlardan dolayı Tanrı'ya inanmış değildir. Bu bir anlamda Tanrı'nın felsefi ve teolojik argümanların ötesinde olduğunu göstermektedir. Ancak Tanrı'nın argümanlarının ötesinde olması tecrübe nin de ötesinde olduğu anlamına gelmez. Yani Tanrı, tecrübe nin, hissin ve duygunun konusudur. Her şeyden farklı olan Tanrı'yı husu içerisinde tecrübe etmek dinde en önemli inanç unsurudur.<sup>63</sup>

Ateistler, Otto'nun ve McPherson'un ifade ettiği dini agnostisizm anlayışını da eleştirmiştir. Öncelikle kavranamayan ve tanımlanamayan bir Tanrı anlayışının nereye kadar savunulabileceği ni sormuşlardır: Nielsen tanımlanamayan bir şeyin anlaşılmaz olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bizler anlamlı olan şeyleri bileyebilir açıklanamaz olan şeyi ise bilemeyez. Dolayısıyla anlamlı bir şey olmayınca, tabiatıyla anlaşılacak bir şey de olmayacağıdır.<sup>64</sup> Kaldıki dini agnostisizm, din dilinin gerçek ve sembolik olmak üzere iki türlü olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumda da “gerçek ifade” (batın) ile “açıklanmış dini hakikat” (zahir) arasında kaçınılmaz bir tezat oluşacaktır. Dolayısıyla dinsel agnostisizm anlayışında çelişki vardır.<sup>65</sup>

## Dipnotlar

<sup>1</sup> Evrende var olan herhangi bir (maddi) varlığa Tanrılık atsedilmesinin teizm tarafından şiddetle eleştirilmesinin temelinde aşkin olmayan bir varlığın Tanrı olamayacağı düşüncesi yatomaktadır.

<sup>2</sup> Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s-15.

<sup>3</sup> Teizmde Tanrı'nın birligi önemli yer tutmuş politeizm (çok tanrıcılık) reddedilmiştir. Tanrı'nın birligi konusunda israrlı olan yahudiler ve müslümlara göre aynı anda iki Tanrı'nın varlığının düşünülmesi durumunda sadece birinin Tanrı olmaya layık olması gerektiği, diğerinin ise güç ve kudrette noksan olacağı muhakkaktır. Her ne kadar hıristiyanlar da özde Tanrı'nın birlliğini kabul ederlerse de tesis anlayışları bu yaklaşımı gölge düşürmektedir. Fakat hıristiyanlar "baba, oğul, kutsal ruh" üçlemesini Tanrı'nın birligi içerisinde anlamaya çalışıklarını da ifade ederler (Owen, "Concepts of God", *Encyclopedia of Philosophy*, III. s. 346).

<sup>4</sup> Owen, a.e., s. 344-348; Swinburne, *The Existence of God*, s. 8, 91-98; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 33-37; Topaloğlu, "Allah" mad., DIA, s. 471-498.

<sup>5</sup> Durrant, "The Meaning of God", s. 74

<sup>6</sup> Geach, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, s. 85-88

<sup>7</sup> Ferré, *Language, Logic, and God*, s. 98

<sup>8</sup> Copleston, *Contemporary Philosophy*, s. 94-96

<sup>9</sup> Hick, *Philosophy of Religion*, s. 79; Davies, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 9-10

<sup>10</sup> Durrant, "The Meaning of God", s. 76. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", XXXIV, s. 205-19

<sup>11</sup> Geach, "The Meaning of God", s. 85-88

<sup>12</sup> a.e., s. 88

<sup>13</sup> Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 105.

<sup>14</sup> MacIntyre'a göre XIX ve XX, yüzyıl başlarında reddedilen Tanrılar XVII. yüzyılda icat edilen Tanırlardır (Tanrı kavramlarıdır). Sözgelimi, Russell'ın reddettiği Tanrı öncelikle Newton'un 'Scholium'u, Sartre'in reddettiği Tanrı ise Leibniz'in "theodicy"sidir. (MacIntyre-Ricaceur, *The Religious Significance of Atheism*, s. 14); Tucker da Karl Marx'ın ateizminin yüce bir gücü (Supreme Being) reddetmekten çok geleneksel teolojinin, özellikle Hıristiyanlığın evrenin ötesindeki (transmundane) Tanrı anlayışını reddetmek olduğunu belirtmiştir. Bu da Marx'ın insanı tanrılaştırma istememinin O'nu yüce güç veya nihai ilgi (ultimate concern) olarak görmek istemesinin diğer bir yönündür. Bir anlamda Karl Marx Tanrı kavramını korumakta ancak içeriğini değiştirmektedir (daha fazla bilgi için bk. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 22). Herberg'e göre ise Marx ve Feuerbach sadece in-

sanı tanırlaştırmıştır. Dolayısıyla onlar ateist degillerdir. Onlar için ateizm Hegelci tarihi diyalektığın tanırlaştırılmasıdır. (Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 124)

- 15 Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", s. 19-20: Batı'da Tanrı kavramı eleştirilirken genelde Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı ve teslis inancının göz önünde bulundurulduğu unutulmamalıdır.
- 16 Masterson, *Atheism and Alienation*, s.1
- 17 Edwards. "Some Notes on Anthropomorphic Theology", *Religious Experience and Truth*, s. 242; Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 122.
- 18 Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, s. 114-134.
- 19 Nielsen, *Philosophy and Atheism*. s. 16.
- 20 Nielsen'e göre bu cümleler kullanıldığı zaman insanlar konuştukları şeyin farkında değildir. Hatta onlar neyi iddia etiklerini, neyi yalanlayıp neyi doğruladıklarını da doğrusu bilmiyorlar. Dolayısıyla Nielsen'e göre Tanrı kavramı ve Tanrı ile ilgili sözcükler deneyisel temelden yoksun oldukları için herhangi bir şey ifade etmemektedir. (a.e., s. 16)
- 21 Hook, *The Quest For Being*, s. 118 ve 132
- 22 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s.122.
- 23 Findlay, "Can god's Existence Be Disproved?" s. 51-52
- 24 Findlay, a.e., s.51
- 25 a.e., s. 51-52
- 26 Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, s. 114-18.
- 27 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 120.
- 28 Flew, *God and Philosophy*, 2.165.
- 29 Hepburn, *Christianity and Paradox*, s.196.
- 30 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 15-18
- 31 Crombie, "The Possibility of Theological Statements", *Faith and Logic*, s. 30-82
- 32 Hook, *The Quest For Being*, s. 116-18.
- 33 Flew, *God and Philosophy*, s. 37
- 34 a.e., s. 32-3.
- 35 a.e., s. 37.
- 36 Hepburn, *Christianity and Paradox*, s.196.
- 37 a.e., s. 196
- 38 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 17
- 39 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 51-52
- 40 Flew, a.g.e., s. 28

41 a.e., s. 30

42 Flew, a.g.e., s. 32-3; Hepburn, a.g.e., s. 196; Ziff, "About God". *Religious Experience and Truth*, s. 201-2.

43 McPherson, "Religion As The Inexpressible", s. 131

44 Flew, *God and Philosophy*, s. 38

45 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 91-92

46 Nielsen, a.g.e., s. 92

47 Ziff, "About God", *Religious Experience and Truth*, s. 198

48 Findlay, a.g.e., s. 51.

49 Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 97

50 Flew, ateistin iddialarından dolayı Tanrı'nın niteliklerinin birer birer yok olmasını (the death by a thousand qualifications) "erosion argument" olarak adlandırmaktadır (a.g.e., s. 97).

51 Flew'a göre Tanrı gerçekten merhamet sahibi olsaydı kanser hastalığından ölen çocuklar olmayacaktı. Dolayısıyla hastalıktan ölen çocukların varlığı Tanrı'nın varlığını ve O'na atsedilen rahmet sıfatını çürütmektedir.

52 a.e., s. 98.99.

53 Ziff, a.g.e., s. 201-2.

54 Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", s.63

55 McPherson, *Philosophy and Religious Belief*, s. 23

56 McPherson, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 131-143

57 McPherson, *Philosophy and Religious Belief*, s. 25,

58 a.e., s. 25.

59 a.e., s. 22-23

60 McPherson, "Religion as The Inexpressible", s. 139

61 a.e., s. 139.

62 McPherson, a.g.e., s. 141.

63 McPherson, "Religion as The Inexpressible", s. 134, Otto, *The Idea of the Holy*, s. 19-25.

64 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 91-92.

65 Nielsen, a.e., s. 92.



# **Teistik Kanıtların Eleştirisi**

## **Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması**

Teistler sadece Tanrı'ya inanmakla kalmayıp varlığını da kanıtlamaya çalışmışlardır. Buna karşın ateistler de inanan insanların ileri sürdürdüğü kanıtları çürütmeye çalışmışlardır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla ileri sürülen ve ateistlerin itirazlarına hedef olan argümanlar şunlardır:

- Ontolojik kanıt,
- Kozmolojik kanıt,
- Teleolojik kanıt,
- Dinî tecrübe kanıtı,
- Ahlak kanıtı.

Bu kanıtları açıklamadan ve yöneltilen eleştirileri vermeden önce konunun daha iyi anlaşılmasına açısından kanıt problemiyle ilgili tartışmalara deşinmeye yarar vardır.

## **Kanıt Problemi**

Ateistler, Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmalarda inananları kanıt getirmekle yükümlü görmüş, "kötülük problemi" dışında ciddi bir argüman ileri sürmemişlerdir. Zaten kendileri de bu konuda ka-

nit getirme zorunluluğunu hissetmemişlerdir. Çünkü onlara göre Tanrı'nın varlığı konusunda iddia sahibi olan ve iddiasını kanıtla- makla yükümlü taraf teizmdir.<sup>1</sup> Dolayısıyla onlar sadece Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları çürütmeye çalışmış ve teistlerin iddialarını boşça çıkarmaya ağırlık vermişlerdir.

Kanıt getirme konusunda teistler arasında genelde iki yaklaşım görülmüştür. Bazı filozoflar Tanrı'nın varlığı konusunda bir takım kanıtlar ileri sürmüşler veya en azından geleneksel kanıtları tekrar gündeme getirerek onları savunmuşlardır. Barth, Tillich ve Kierke- gaard gibi düşünürler ise bunlara ihtiyaç bulunmadığını belirtmiş, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimine sıcak bakma- müşlardır. Bu ayrılığın yanında filozoflar arasında kanıtlarla ilgili olarak değişik tartışmalar söz konusu olmuştur. Bunların başında Tanrı'ya inanmada kanıtlara gereksinim olup olmadığı, kimlerin kanıt getirmekle yükümlü olduğu, insanlar üzerinde bunların etki- sinin ne olacağı, inanmada veya inançsızlıkta bu kanıtların rolünün bulunup bulunmadığı konuları gelmektedir.

### **Kanıtlara Duyulan İhtiyaç**

Tanrı'nın varlığına inanma veya inanmama konusunda kanıtlara gereksinim olup olmadığı daima tartışma konusu olmuştur. Ge- rek teizmin ve gerekse ateizmin onde gelen düşünürleri bu konuda ciddi tartışmalara girmiş inanma veya reddetme gerekçelerini de kanıtlarla açıklamaya çalışmışlardır.

Doğrusu Tanrı'nın varlığına inanan herkesin kanıt ileri sürdür- gü veya reddedenlerin de kanıtlardan hareket ettiği söylenemez. Her iki taraftan da çeşitli gerekçelerle bu işe karşı çıkanlar olmuş- tur. Bu kişilere göre insan Tanrı'nın varlığına ya inanır ya da inan- maz. Dolayısıyla tartışmaya ve kanıt getirmeye gerek yoktur. Hat- ta insanın inandığı şeyin lehinde kanıt getirmeye çalışma da bir anlamda onun şüphe içerisinde olduğu izlenimini vermektedir. Ancak böyle düşünen kişilerin azınlıkta kaldığı ve kanıtlama giri- şiminin gerekliliğine inanan insanların üzerinde etkili olamadıkları görülmektedir.

Tanrı'nın varlığına inanan kişilere göre Tanrı'nın varlığı konu- sunda ortaya konan kanıtlar sadece ateistlerin meydan okumaları karısında ileri sürülmemiştir. Bu kanıtların ileri sürülmemesinde te- izm açısından çeşitli amaçlar bulunmaktadır. Şöyleki,

Teizme göre Tanrı inancı (her ne kadar görünen dünyanın ötesindeki bir alanı ilgilendiriyorsa) rasyonel bir inançtır. Teist de bu amaçla ileri sürmüş olduğu kanıtlarla Tanrı'nın varlığı konusunda *rasyonel* olduğunu göstermeye çalışmıştır. Yani Tanrı inancı konusunda aklı bir tutum içerisinde bulunduğu, temelsiz konuşmadığını ve doğmatik bir tavır sergilemediğini ifade etmiştir.<sup>2</sup>

Tabii bu konudaki rasyonalite Tanrı'nın tek başına akilla bilinmeyecegi ya da tamamen akilla kavranabilecegi anlamına gelmektedir. Teistlere göre insanın sahip olduğu akıl her konuda onu düşünmeye sevkeder. Özellikle yaşamın ve evrenin varlığı üzerine derin fikirlere dalmasına yol açar. Dolayısıyla insan aklı bir anlamda Tanrı inancına ulaşırken böyle bir inancın hurafe, uydurma ya da yapay olmadığını karar verir. Böyle bir inancın mantiki açıdan yeterli dayanaklarını ortaya koyar. Bu dayanaklar da her şeyden önce aklın, mantığın ve insan düşüncesinin ortaya koyduğu ve olmazsa olmaz dediği şeyler olacaktır. Teistlere göre böyle bir inancın ya da bu inanca temel olan dayanakların elbetteki mantiki bir açıklaması olacaktır. Akıl insana böyle bir oylanak sağlar. Bunun böyle olduğunu göstermek de teistlerin görevi olmuştur.

Teistlere göre kanıtlardan amaçlanan diğer bir konu da, bazı insanların inançları konusunda emin olmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar bu kanıtları başkaları için ileri sürmemişlerdir. Çünkü bir şeye inanmak, kalbi tatmin etmeye yetebilir. Ancak teorik açıdan rahatlamaayı garanti etmez. Çünkü inansın ya da inanmasının herkesin aklına çeşitli düşünceler gelebilmektedir.

Teistler kanıtları ileri sürmekle (entelektüel düzeyde) dünyaya nasıl baktıklarını ve onu nasıl yorumladıklarını açıklamışlar ve bu tavırlarını önermeler halinde dile getirmişlerdir. Bu durum özellikle "kozmolojik", "teolojik" ve "dini tecrübe" kanıtında açıkça görülür.

Ateistler de teistlerin iddialarını her ne amaçla olursa olsun dikte almak ve karşılaşmak zorunluluğunu hissetmiştir. Bunun yanında kanıtlara karşı çıkarken sadece felsefi bir eleştiri gayesi gütmemiş teist gibi, dünyaya nasıl baktığının ipuçlarını da vermiştir. Ayrıca ateist, teist tarafından ileri sürülen iddiaları çürütmeye çalışmakla bir anlamda ateizmini de temellendirmeye çalışmıştır. En azından teisten dünya görüşünü yanlışlamaya ve aksini göstermeye gayret göstermiştir.

Ateistlerin teizme bağımlı olmayan ve Tanrısız bir dünya anlayışı oluşturmaya yönelik başka tezleri de olmuştur. Ancak bu tezlerin bir kısmı teizm açısından entelektüel seviyede problem olmamış felsefi tartışmalarına girememiştir.

### Kanıtların İnanmadaki Rolü

Tanrı'ya inanıp inanmamada kanıtların rolünün ne olduğu tartışma konusu olmuştur. Sıradan insanlar için felsefi kanıtların önemli olmadığı görülmektedir. Tanrı'nın varlığına inanan insanların büyük bölümü de felsefi eserlerde ileri sürülen kanıtların en azından bir kısmıyla karşılaşmadan tercihini yapmış ve kararını vermiştir.<sup>3</sup> Yine ateistlerin büyük bir kısmı da söz konusu kanıtlara veya onlara karşı ileri sürülen tezlerle ciddi biçimde hesaplaşmadan tercihini yapmış ve yaşam biçimini öylece oluşturmuştur. Hatta felsefi çevrelerin dışındaki ateistlerin büyük çoğunluğu psikolojik, sosyolojik ve birtakım pratik gerekliliklerden dolayı bir anda kendisini Tanrı'nın inancının karşısında hissetmiş veya ona karşı olumsuz bir tutum içerisinde bulunmuştur. Ancak Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ileri sürülen kanıtların veya yapılan eleştirilerin sıradan insanlar için problem olmaması onların teorik değerini gölgelemez. En azından bu kanıtlara ilgisiz kalmak veya onlara önem atfetmemek teizmin veya ateizmin temelsiz olduğu anlamına da gelmez. Çeşitli dönemlerde farklı düşünürler kanıtlar üzerinde uzun uzadıya durmuş ve Tanrı konusundaki iddialara dephinmeden geçmemişlerdir.

### Kanıtların Gerekliliği

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliği konusunda gerek teizmin içinden ve gerekse dışından çeşitli düşünceler ortaya atılmıştır. Meselâ mistik düşünürlerce dinde aklın rolünün olmadığı iddia edilmiş ve Tanrı konusunda felsefenin rasyonel yaklaşımına sıcak bakılmamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı için rasyonel kanıtlara gerek olmadığı ileri sürülmüştür. Kanıtlara önem vermekle birlikte inanç konusunda önemli olan şeyin kayıtsız şartsız inanmak olduğunu söyleyen teologlar da vahiy unsurunu ön plana çıkarılmışlardır. Bazı düşünürlerle göre kanıtlama girişiminin sonucunda faydalardan çok zarar görülmüştür. Karl Barth ve Tillich gibi çağdaş Protestant düşünürlerin eğilimleri bu yönde olmuştur. Meselâ

Paul Tillich'e göre böyle bir uğraşı içerisinde olmak yani Tanrı'nın varlığını teorik seviyede kanıtlamaya çalışmak da bir tür ateizmdir. Çünkü Tanrı'nın varlığı, herhangi bir madde ya da nesne gibi, şurada veya burada kanıtlanabilecek türden bir varlık değildir.<sup>4</sup> Büttün bunlarda kanıtların gerekliliği konusunda teistlerin aynı düşünceyi paylaşmadığını göstermektedir.

Modern varoluşçuluğun onde gelenlerinden Kierkegaard da inançlı olmasına rağmen Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın "din dışı" bir iş olduğunu belirtmiştir, Kierkegaard'a göre Tanrı yoksa onun varlığını kanıtlamaya çalışmak zaten mümkün değildir. Şayet varsa bu durumda varlığını göstermeye çalışmak saçma olacaktır.

Kierkegaard'a göre kanıtlama eylemi bir şeyin varlığından hareketle mümkündür. Ö zaman da kanıtlama işi, bir şeyin ne olduğunu belirleme (sahip olduğumuz bir kavramın içeriğini geliştirmeye) olarak karşımıza çıkacaktır. Meselâ taşın var olduğu söylenmez. Sadece var olan şeyin taş olduğu söylenir. Bunun yanında Napolyon hakkında konuşurken onun varlığından (var olduğu ön kabulünden) hareketle konuşuruz. Napolyonun davranışlarından hareketle onun varlığını gitmeyiz. Bunun gibi Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışırken de Tanrı vardır denmez. Sadece bilinmeyen (unknown) şeyin Tanrı olduğu söylenebilinir.<sup>5</sup>

Ateist olsun olmasın, bazı düşünürler de inancın akıl dışı olduğunu iddia etmiş veya aklın rolünün bu konuda olamayacağını savunmuştur. Bilindiği gibi bu tutumun onde gelen savunucuları Hume ve Kant'tır. Bu düşünürler de spekulatif teolojiye imkan tanımamıştır.<sup>6</sup>

Yukarıdaki yaklaşımın yanı sıra özgür karar verme durumunu ortadan kaldırıldığı için kanıtların dinin ruhuna aykırı olduğu da iddia edilmiştir. Bu anlayışa göre kanıtın olduğu yerde karar verme durumu olmayacağıdır. Bu noktada bazı çevreler Hume'un ve Kant'ın kanıtlarla ilgili eleştirilerini teolojiye yapılmış bir katkı olarak değerlendirmiştir. Daha önce görüldüğü gibi McPherson da mantıkçı pozitivizmin teolojiyi eleştirmesiyle dine katkıda bulunduğunu söylemiştir.<sup>7</sup>

Çağdaş felsefede kanıtların gerekliliği konusunda ilginç bir yaklaşım da Plantinga'dan gelmiştir. Plantinga'ya göre Tanrı'nın

varlığı konusunda ateistlerin kanıt istemelerinin temelinde teistlerin klasik temelci (foundationalist) anlayışları yatmaktadır. Plantinga'ya göre söz konusu yaklaşım, Tanrı inancını temel bir inanç olarak (basic belief), sanki duyuşlara ve deneysel teste apaçık bir biçimde düşünmüştür. Ancak bu anlayış da ateistlerin, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak elde yeterli (deneysel) kanıt bulunmadığı ve dolayısıyla Tanrı inancının akıl dışı olduğu biçimindeki eleştirilerine zemin hazırlamıştır. Ayrıca geleneksel tutum yüzünden, teistler gerek epistemolojik ve gerekse ahlakî açıdan başarısızlıkla suçlanmıştır. Plantinga'ya göre Tanrı inancı elbetteki sözde bir inanç olmayıp temel (basic) bir inançtır. Ancak herhangi bir kanıt tarafından desteklenme zorunluluğundan söz edilemez.<sup>8</sup>

### Kanıtların Kabulü

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak veya çürütmek amacıyla ileri sürülen görüşler gerek teistlerden ve gerekse ateistlerden farklı tepkiler almıştır. Teistler kendi aralarında kanıtların yöntemleri konusunda anlaşmazlığa düşmüştür. Bir kısmı belirli kanıtlara ağırlık verirken diğerlerine ilgisiz kalmıştır.

Thomas Aquinas, Tanrı'nın varlığına inandığı halde ontolojik kanıtı eleştirmiştir ve kabul etmemiştir. Yine bir çok teolog da dini tecrübe kanıyla Tanrı'nın varlığının ispatlanabileceğine ihtimal vermemiştir. Bazı teistler ateistlerin itirazları karşısında ya kanıtların tümünü reddetmiş ya da değişik biçimde onları tekrar ele almayı denemiştir. Söz gelimi kötülük problemi karşısında teistik Tanrı yorumundan ayrılmış ve gücü sınırlı Tanrı anlayışını savunmuştur.<sup>9</sup>

Kanıtların kabulu konusunda teistlerin fikir ayrılıklarının yanında bütün ateistlerin kanıtlarla uğraştığını söylemek zordur. Çünkü ateist olmakla birlikle kanıtlara ilgisiz kalanlar da vardır. Her ateist teorik düzeyde bu işe meşgul olmamıştır. Söz gelimi mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımı bu doğrultudadır. Bunlar Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtların leh veya aleyhinde dahi konuşmaya karşı çıkmıştır. Çünkü onlara göre böyle bir uğraşı anlamsızdır. Ancak kanıtlar konusunda ve teizmin temel önermeleri hakkında gösterilen bu ilgisizlik bazan da doğmatizm olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla doğmatizmden kaçınmak için ateistlerin çoğunuğu tartışma zorunluluğunu hissetmişlerdir.

### Kanıtların Gücü

Tanrı'nın varlığının felsefi olarak nasıl kanıtlanabileceği veya ileri sürülen kanıtların Tanrı'nın varlığını gerçekten kanıtlayıp kanıtlayamayacağı konusu önemli bir problem olarak gündeme gelmiştir. Bu konuda her iki taraftan da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Smart gibi bazı ateistler bu konuda olumsuz düşünmektedir. Onlara göre üç beş satırдан başlayarak birkaç sayfada biten argümanlarla 'Tanrı'nın varlığı' gibi çok önemli bir sonuca ulaşmak biraz zordur. Özellikle Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını ispat amacıyla ileri sürdürdüğü ve üç sayfada özetlediği "beş yol'a dikkat çeken Smart, ileri sürülen kanıtların tersine çevrilebilip bu kanıtların çürütlülmesiyle başlangıçta ümit edilen sonucun aksin elde edilemeyeceğine işaret etmiştir.<sup>10</sup> Teistlerden de buna benzer eleştiriler gelmiştir. İlleride görüleceği gibi Findlay, Smart'la birlikte ontolojik kanıtı reddetmiş ve bir tür ontolojik ateizm kurmaya çalışmıştır. İşte bu noktada Findlay'in ontolojik ateizmini eleştiren Rainer, Findlay'in tek bir sayfalık felsefi çözümlemeyle Tanrı terimini anlamsız göstermesini de ilginç bir durum olarak değerlendirmiştir.<sup>11</sup>

Felsefeyi mantığa indirgeyen filozoflar da Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtların gücü koñusunda kuşku duymuşlardır. Söz gelimi Smart'a göre felsefe bilimsel, tarihsel, moral, hukuksal, dinsel ve teologik kavramların "mantıksal araştırımı"dır. Dolayısıyla felsefenin Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini düşünmek veya bunu ümit etmek bir yanılığıdır. Ancak teologik kavramların tahlili ve aydınlatılması felsefe açısından birer hareket sahası olabilmektedir.

Bilim ve ahlak karşısında olduğu kadar teoloji karşısında da felsefeyi tarafsız gören Smart, mantığın da teoloji veya metafiziğin hizmetine verilmesine karşı çıkmıştır.<sup>12</sup> Smart'a göre felsefe, evren hakkında bilimsel metodlarla elde edilemeyen engin hakikatlerin keşfedildiği bir bilim dalı değildir. Felsefi açıdan geleneksel kanıtların kabul edilmesinin veya savunulmasının Tanrı'nın varlığını garanti etmediğini düşünen Smart, bu kanıtların eleştirilmesini veya çürütlümüş olmasını da Tanrı'nın yokluğu için yeterli görmemiştir.<sup>13</sup>

### Kanıtların Ele Alınış Biçimi

Tanrı'nın varlığı konusunda kanıtların ne şekilde değerlendirileceği veya hangi koşullarda ele alınacağı da ciddi bir tartışma konusudur. Kanıtların bütün halinde mi ya da tek tek mi etkili olduğu veya aralarında uyum bulunup bulunmadığı konuları tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur.

Teistlere göre yeterli bir sonuca ulaşmak için Tanrı'nın varlığı ile ilgili ileri sürülen kanıtlar tek tek değil de bir bütünlük içerisinde ele alınmalıdır. Böylece kanıtların daha etkili ve anlamlı olmaları sağlanmış olacaktır. Söz gelimi Swinburne'e göre teistlerin ileri sunduğu kanıtlar bütünlük halinde ele alınır ve değerlendirilirse Tanrı'nın varlığı daha iyi anlaşılmış olur.<sup>14</sup> Yine Swinburne'e göre kanıtların yalnız bir tanesinin ele alınarak zayıf yönlerine işaret edilmesi ve Tanrı'nın varlığı hakkında olumsuz karara varılması da uygun değildir. Bir kanıtın zayıf yönleri dikkate alınarak diğerleri hakkında genellemeye gidilmesi yanlış olur. Sonuçta kanıtları bütünlük içerisinde düşünmeden, bir veya birkaç kanıtın eleştirisinden hareketle Tanrı'nın yokluğu kararına gitmek tutarsız bir davranıştır.<sup>15</sup>

Bu konuda teistlerden farklı düşünen Antony Flew gibi ateistler de kanıtların tümünün mantıken yanlış olduğunu ve herhangi bir şeyi doğrulamadığını iddia etmiş bazı kanıtların sanki iyi iş yapmış gibi gösterilmesine karşı çıkmıştır. Teistlerce ileri sürülen kanıtları "içinde su tutmayan delik kova"ya benzeten Flew, kovanın akan bir deliginin olması ile on deliginin bulunmasının aynı şey olduğunu söylemiştir. Ona göre delik kovanın su tutmayacağı kesindir. Dolayısıyla başarısız kanıtların sayısı önemli değildir. Sonuçta kanıtlar herhangi bir varlığa işaret etmemekte, Tanrı'nın varlığından çok onu ileri sürenlerin zayıflığını göstermektedir.<sup>16</sup>

MacIntyre'a göre teistlerin ileri sunduğu ontolojik, kozmolojik ve ideolojik kanıtlar birtakım mantıksal yanlışlıklar (logical flaws, fallacious) içermektedir. Ayrıca bu kanıtlar sonuç itibarıyle dinin (Hıristiyanlık) Tanrı'sını da kanıtlamaktan uzaktır. Sadece birtakım ilke ve önermeleri içermekte ve onları temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>17</sup>

## Ontolojik Kanıtın Reddi

### Ontolojik Kanıtın Mahiyeti

Ontolojik kanıt Tanrı'nın varlığı konusunda ileri sürülen en ciddi kanıtlardan birisidir. Bu kanıt Tanrı'nın varlığını, yine Tanrı kavramının tahlilinden hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. O'nu "mükemmel varlık" ya da "zorunlu varlık" gibi kavramlarla açıklamaktadır. Çağımızda da savunucuları bulunan ontolojik kanıta tarihte ve günümüzde ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden hareketle Smart ve Findlay gibi filozoflar bir tür ontolojik ateizm denemesinde bulunmuşlardır.

Doğrusu pek çok insanın zihninde (veya kalbinde) söyle ya da böyle bir Tanrı inancının bulunduğu, herhangi bir zamanda da o inançla başbaşa kalarak derin düşüncelere daldığı bir gerçektir. Zaman zaman böyle bir kavramın nasıl olup da insanların zihnine yerleştiği ve hangi yollarla bu nitelikleri kazandığı da ayrı bir tartışma konusudur. Bu konuda metaryalist ve pozitivist düşünürlerin kendilerine göre bir iddiaları vardı. Onlar bu kavramın yapaylığındaki ileri sürmüşlerdi. Ancak inanan düşünürler de bu ve benzeri tezlere karşı çıkışmış ateistlerin yanlış içerisinde bulunduğu ifade etmişlerdir.

Metafiziğin bir branşı olan "ontoloji" Yunanca "on to=varlık" ve "logos=bilgi" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Birleşik bir kavram olarak "ontoloji", varlık bilgisi veya varlık nazariyesi demektir. XVIII. yüzyıl filozoflarından Christian Wolf ilk defa bu kavramı felsefi sistemlere karşılık olarak kullanmıştır. Felsefi bir kanıtın adı olarak ilk defa "ontolojik kanıttan" söz eden de Kant olmuştur.<sup>18</sup>

Ontolojik kanıt ilk olarak XI. yüzyılda St. Anselm tarafından ele alınmıştır.<sup>19</sup> Ortaçağ'da St. Thomas Aquinas'ın eleştirisi<sup>20</sup> ile birlikte bir süre kozmolojik kanıtın gölgesinde kalan bu kanıt, XVII. yüzyılda Descartes tarafından eskisinden daha güçlü olarak felsefi çevrelerin dikkatine sunulmuştur.<sup>21</sup> Tartışmalar da Descartes'in formüle ettiği biçim üzerinde yoğunlaşmıştır.

Spinoza ve Leibnitz'in de ele aldığı ve canlılık kazandırdığı bu kanıt, teizmi reddeden Kant tarafından *Saf Akıl Eleştirisi* adlı eserinde şiddetli bir biçimde eleştirilmiş<sup>22</sup> ve etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. Kant'tan önce St. Anselm'in çağdaşı Gaulino ve Descar-

tes'in çağdaşı Gassendi tarafından eleştirilen delil modern dönemde Charles Hartshorne ve Norman Malcolm tarafından tekrar işlenmiş ve önemine dikkat çekilmiştir. Çağdaş İngiliz filozoflarından Alvin Plantinga'nın çalışmalarıyla da son yıllarda ontolojik kanıt üzerinde ilgi yoğunlaşmış ve tartışmalar yeni boyutlar kazanarak devam etmiştir.<sup>23</sup>

Bu kanıt Batı dünyasında olduğu kadar İslâm dünyasında da önemsenmiş Farabî ve Ibn Sîna gibi düşünürler tarafından dile getirilmiştir. İslâm düşüncesinde de Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğu ve varlığının bir nedeni bulunmadığı daima belirtilmiştir. İslâm düşünürleri varlıklar alemini "mümkün" ve "vacip" olmak üzere ikiye ayırmış, Tanrı'nın varlığını da "vacibü'l vücûd", yani "varlığı kendinde olan, var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan", kısaca "sebebi olmayan varlık" olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca ontolojik kanıtın ele aldığı kavramların pek çoğu Farabî'nin Tanrı için kullandığı niteliklerin arasında da yer almıştır. Farabiye göre Tanrı "ilk sebep" (her şeyin ilk nedeni), "ekmel" (en mükemmel olan), "akdem" (en önce olan) ve "vacibü'l-vücûd"ur (sebebi olmayan varlık).

Ontolojik kanıt ele alan Anselm, Tanrı kavramının analizinden hareket ederek sadece inanç yoluyla değil, akıl yoluyla da Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Anselm Tanrı'yı, "kendisinden daha mükemmel kavranamayan varlık" olarak tanımlamış ve Tanrı'nın varlığını reddedenlerde dahi mükemmel varlık fikrinin olduğunu iddia etmiştir. Mükemmel Varlık kavramını bir adım daha ileri götüren Anselm, sadece zihinde var olan mükemmel varlık kavramının düşünülemeyeceğini, bu kavramın özgürlüğü gereği zihinde var olmakla kalınmayıp gerçekte de (diş dünyada) var olduğunu iddia etmiştir.<sup>24</sup> Böylece o "mükemmelliğin dış dünyada zorunlu olarak varlığı gerektirdiği" biçimindeki ontolojik kanıtın özünü kurmuştur.

Tanrı kavramını, insan zihindeki matematik bir kavram kadar açık ve seçik bulan Descartes, varlığın bir yetkinlik sıfatı olduğunu düşünmüştür, "var olmanın" da Tanrı'nın, yani en yetkin varlığın bir niteliği olduğunu ileri sürmüştür.

Descartes'a göre,

I. Zihnimizde en üst derecede yetkinlige sahip bir varlık düşüncesini taşımaktayız,

2. Mükemmellik vasıflarından birinden yoksun olan bir varlık, en üst derecede yetkinlige sahip olamaz,
3. Tanrı'nın, yani en üst derecede yetkinlige sahip varlığın, söz konusu vasıflarından birinden yoksun olduğunu düşünmek çelişkili olacaktır,
4. Varlık, bir yetkinlik niteliğidir,
5. Varlıktan yoksun olmak yetkinlikten yoksun olmak demektir, Dolayısıyla,
6. En yetkin olan Tanrı'nın varlıktan yoksun olacağını düşünmek çelişki doğuracaktır,
7. Tanrı'nın var olması Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Sonuçta,
8. Tanrı gerçek olarak vardır.<sup>25</sup>

Descartes'a göre zihnimizdeki en yetkin varlık düşüncesinin bulunması da Tanrı'nın varlığının bir kanıtidır. Çünkü kendi doğamızdan veya çevremizden böyle bir fikre ulaşmak mümkün değildir. Doğa bir yönyle eksiktir. Dolayısıyla eksik bir kaynaktan mükemmel kavramı çıkmaz. Olsa olsa bu kavram, mükemmel varlığının kendisinden yani "Tanrı'dan" kaynaklanmıştır. Sonuçta Tanrı, kalplerimize mührünü basmış ve kendi idesini (en yetkin varlık kavramını) yerleştirmiştir.<sup>26</sup>

### Ontolojik Kanıtın Eleştirisi

Ontolojik kanıta önemli itirazlar yapılmıştır. İlk itiraz da Anselm'in çağdaşı Gaunilo'dan gelmiştir. Gaunilo ontolojik kanitta kullanılan mantığın, "en büyük ada" veya "en yüksek dağ" gibi bazı anlamsız şeylerin varlığını kanıtlamak için de kullanabileceğini belirtmiş bu tür şeylerin hem zihinde hem de realitede kendilerinden daha büyüğü kavranamayan mükemmel varlıklar olarak düşünülebilечegini ifade etmiştir.<sup>27</sup> Anselm ise Gaunilo'yu kendini yanlış anlamakla itham etmiş "kendisinden daha küçük" veya büyüğü bulunabilecek mükemmel ada" ile "Tanrı düşüncesinin" karıştırılmasını uygun görmemiştir.<sup>28</sup>

Descartes'in çağdaşı Gassendi de ontolojik kanıtı eleştirmiştir ve ileride Kant'ın daha güçlü olarak formüle edeceği varlığın sıfat olamayacağı itirazında bulunmuştur.<sup>29</sup> Bu eleştirileri vermeden önce bir konuyu hatırlatmakta yarar vardır.

Ontolojik kanıt başta olmak üzere teistik kanıtlara yöneltilen eleştirileri zorunlu olarak ateizm anlamında görmemek gerekir. Çünkü teistik biçimde olmasa da Tanrı'nın varlığına inanan bazı filozoflarca herhangi bir kanıtın yöntemi veya biçimini eleştiri konusu olabilir miştir. Bunların en güzel örnekleri Hume ve Kant'tır. Dolayısıyla teistik kanıtların spekulatif eleştirisi ile Tanrı inancını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Söz gelimi Ortaçağ daki meşhur hıristiyan filozof Thomas Aquinas ontolojik kanıtını eleştirmiştir ve önemli görmemiştir. Bu durum o kişinin ateist olduğunu göstermez. Dolayısıyla Tanrı'ya inanmak, kanıtların yöntemiyle ilgili felsefi eleştiriin yapılamayacağı anlamına gelmemektedir.<sup>30</sup>

### *Kant'ın İtirazları*

Ontolojik delile karşı yöneltilen en güçlü itiraz Kant'tan gelmiştir. Kant'ın eleştirisi de ontolojik ateizmin temelini oluşturmuştur. *Saf Akıl Tenkidi* adlı eserinde ontolojik kanıtın imkansızlığını söylenen Kant, eleştirilerini iki aşamada sergilemiştir:

1. Ontolojik kanitta "varlık", Tanrı'nın zorunlu bir niteliği olarak ileri sürülmüş ve varolmayan en mükemmel Tanrı kavramının çelişki doğuracağı iddia edilmiştir. Buna karşın Kant, önce Tanrı kavramının kabul edilip daha sonra varlığının veya kudretinin inkar edilmesinin çelişki olacağını kabul etmekle birlikte, Tanrı kavramının tamamen inkar edilmesiyle birlikte Tanrı'nın bütün niteliklerinin de ortadan kalkacağını belirterek bu durumda bir çelişki görülmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>31</sup>

"Tanrı vardır" veya "üçgen üç açıya sahiptir" gibi önermeler Kant'a göre "hükümler" olup, reel olarak var olan nesnelerden ve onların varlıklarından çıkarılmış değildir. Kant'a göre eğer üçgen varsa üç açının zorunluluğundan söz edebiliriz. Ya da mutlak zorunlu varlık kavramını kabul edersek, o zaman niteliklerini konuşabiliriz. Dolayısıyla gerek üçgenin ve gerekse Tanrı'nın varlığı inkar edildiği anda, üçgenin açlarını veya Tanrı'nın niteliklerini tartışmanın bir anlamı kalmayacaktır.<sup>32</sup>

2. Kant "Tanrı vardır" önermesini analitik ve dolayısıyla totolojik bir hükm olarak değerlendirmekte, analitik bir önermeden sentetik bir önermeye geçiş uygun bulmamaktadır. Çünkü ona göre varlık, gerçek bir yüklem değildir. Bir nesnenin varlığını iddia et-

mekle o nesnenin kavramına yeni bir şey ilave edilmiş olunmaz.<sup>33</sup> Dolayısıyla “varlık” bir düşüncenin açık niteliği olmadığı için, söz konusu önermede varlık, Tanrı'nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem de değildir. Bu durumda Tanrı düşüncesi ile varlık arasında zorunlu bir ilişki yoktur.<sup>34</sup>

Kant'in “varlığın yüklem olmadığı” görüşü çağdaş felsefede de savunucularını bulmuştur. Smart ve Findlay gibi düşünürler söz konusu eleştirileri tekrar ele almış ve bir tür ontolojik ateizm kurmaya çalışmışlardır.

### *Smart ve Findlay'in Eleştirileri*

Bir kavramın kendisinden hareketle o kavramın genişletilmesinin doğru olamayacağını iddia eden Smart, Descartes'in tutumunu mantık açısından yanlış bulur. Smart'a göre “tanımlar kendi başlarına çikarsamalar için yeterli değildir”. Bir şeyin var olduğunu söylemekten sonra, onun niteliklerini sıralamak yanlıştır. Kant'ın iler sürdüğü varlığın sıfat olmadığı itirazını tekrarlayan Smart, bununla ilgili olarak “evcil Kaplan” örneğini verir. Smart'a göre “Evcil kaplanlar hırlar” dediğimizde evcil kaplanlar hakkında bir şeyler söylemiş oluruz. Çünkü hırlamak kaplanların bir özelliğidir. Ancak “Evcil kaplanlar var” dediğimizde ise evcil kaplanlar hakkında yeni bir şey söylemiş olmayız. Sadice kaplanların bulunduğu ifade etmiş oluruz.<sup>35</sup>

Smart'a göre ontolojik kanittaki yanlış “Mükemmel varlık vardır” önermesinde ki “varlık” yüklenimin “Mükemmel varlık sever” cümlesindeki “sevmek” yüklemi gibi bir sıfat olarak ele alınmış olmasıdır. Halbuki “Mükemmel varlık vardır” cümlesindeki varlık yüklemi, bizleri kavramsal dünyanın dışına taşımaktadır. Dolayısıyla Smart'a göre Tanrı'nın varlığını inkar etmek mantıksal bir ilişki doğurmaz.<sup>36</sup>

Smart'a göre Descartes, matematikçi olduğu için üçgen tanımdan hareketle birtakım sonuçlara varmıştır. Ancak bu matematiğin sadece sembollerle oynanan bir çeşit oyun olduğunu göstermektedir. Halbuki geometri, dış dünyadaki gerçek bir varlığın kanıtını için yeterli bir model değildir.<sup>37</sup>

Smart'ın yanında ontolojik kanıt'a karşı ciddi eleştiri getirenlerden birisi de Findlay'dır.<sup>38</sup>

Findlay, ontolojik kanıttaki "Tanrı'nın varlığı zorunludur" iddiasını reddetmiştir. Çünkü ona göre "zorunlu varlık" kavramı yanlıstır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı mantıken imkansızdır. Böyle bir varlıkla ilgili aklı kanıtta veya zorunluluktan da söz edilemez. Soylutlamalarla somut bir varlık arasında köprü inşa etmek imkansızdır. Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlar zihindeki bırakım yasalardan ya da "olgulardan" hareketle temellendirilemez.<sup>39</sup>

Tanrı'nın varlığının sadece dinî bir tutum içerisinde kavranabileceğini söyleyen Findlay<sup>40</sup> bunun da herhangi bir şeyi kanıtlamadığını ve Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaya yeterli olmadığını iddia eder:

Findlay'e göre Tanrı'nın varlığı teistik çerçevede zorunludur. Diğer bir deyişle teistik konusulmaya karar verildiğinde zorunlu hale gelmektedir. Bu da pek çok kişiyi mutlu edebilir. Ancak zorunluluk sadece önermelerde vardır. Önermelerdeki zorunluluk da kelimelerin kullanılışını yansımaktadır.<sup>41</sup>

Göründüğü gibi Tanrı'nın varlığının sadece teistik açıdan zorunlu olduğunu, buna karşın düğünce açısından zorunlu olmadığını söyleyen Findlay, Tanrı inancının temelinde kalan şeyin de dinî his ve duygular olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup>

### *Ontolojik Ateizmin Eleştirisi*

Başa Findlay olmak üzere ateistlerin, ontolojik kanıtı reddetmesi ve zorunluluk kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını mantıksal olarak imkansız görmesi ciddi itirazlarla karşılaşmıştır.

Findlay'e yapılan en önemli eleştiri suçladığı teistin konumuna düşmüş olduğu iddiasıdır. Analitik önermeden sentetik bir hükmü çırmanmanın yanlışlığı ontolojik kanita yapılan en büyük bir itirazdı. Ancak Findlay aynı yöntemle, düşüncelerini "zorunluluk" kavramı üzerine inşa ederek, sentetik bir hükmü çırma durumuna düşmüş ve Tanrı'nın yokluğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>43</sup> Ayrıca Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmayı mantıksal gerekçelerle saçma bulan ve gramatik olarak kabul etmeyen Findlay'in kendisi de Tanrı'nın doğası ve dindeki yeri hakkında tahliller yapmış, birtakım yargılara varmıştır. Bu durumda Findlay'ın tartışmalarının da saçma olarak değerlendirilmesi söz konusudur.<sup>44</sup> Kaldı ki modern dönemde Tanrı'nın varlığını reddeden düşünürlerin pek çoğu ateiz-

mini ya deneysel ya da epistemolojik temeller üzerine kurmuşlardır. Findlay'ın zannettiği gibi Tanrı'nın yokluğuya ilgili mantıksal gerekçeler sıralamamışlardır.<sup>45</sup>

Findlay'e yapılan diğer bir itiraz da teistik zorunlulukla mantıki önermelerle ilgili zorunluluğu aynı görmesi ve bunları birbirine karıştırmasıdır. Rainer'e göre Tanrı'ya inanan bir insan için "zorunluluk" Tanrıyla ilgili önermelere ilişkin bir sıfat olmayıp, Tanrı'ya atfedilen bir niteliktir. Teistik anlamda, Tanrı'nın zorunluluğu, O'nun kendi başına var olmasıdır. Varlığını herhangi bir yere borçlu olmaması, her şeyden bağımsız ve tamamen gerçek olmasıdır. Bu durumda zorunluluk Tanrı'ya atfedilen bir özelliktir. Tanrı'yla ilgili önermelerin bir özelligi değildir. Findlay'ın yaptığı gibi bu niteliğin saçma olduğunu düşünmek Tanrı'nın varlığının zorunluluğu ile onun hakkındaki düşüncelerin (önermelerin) zorunluluğunu birbirine karıştırmaktır.<sup>46</sup>

Hughes'a göre Findlay'in tartıştığı zorunluluk, Tanrı kavramının geçtiği önermelerdeki zorunluluktur. Varoluşsal önermelerin mümkün olmasıyla, "Tanrı vardır" önermesinin zorunlu olması ayri şeylerdir. Ayrıca bu noktada teistler, zorunlu olarak varolmayı, sadece Tanrı'nın varlığı için kullanmaktadır. Yani zorunlu olarak varolmayı Tanrı dışındaki varlıklar için düşünmemektedirler.<sup>47</sup>

## Kozmolojik Kanıtın Reddi

### Kozmolojik Kanıtın Mahiyeti

Kozmolojik kanıt evrenin kendi başına var olamayacağı fikinden hareket ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır. "Şayet Tanrı olmasaydı evren de var olmayacağı" ilkesini esas alarak evrene kendi dışında, aşkin bir temel bulmayı amaçlar.

Evrenin varlığı, kaynağı ve oluşumu insanın üzerinde derin düşüncelere daldığı ve en çok tartıştığı konuların başında gelir. Yıldızları, gezegenleri, güneş sistemleri, galaksileri ve bilemediğimiz daha birçok yönüyle evren insanın karşısında bir bilmecə gibi durmaktadır. Gizemliliği bilimsel çalışmalarla aşılmaya çalışılan evren, doğal olarak felsefenin ve dinin en önemli problemlerinden birisini oluşturmushtur. Tarih boyunca amacı ve işleyişi hakkında zihinleri meşgul eden kaçınılmaz sorulara cevap aranmıştır. Algı-

lanma biçimine göre de insanın düşünce hayatını ve yaşam biçimini şekillendirmiştir.

Değişik biçimlerde dile getirilen kozmolojik kanıta göre Tanrı, evrenin yaratıcısı olduğu gibi evrende var olan hareketin, değişmenin ve nedensellik ilkesinin de ilk kaynağıdır.<sup>48</sup> Bu kanıt tecrübe dünyamızdan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışması dolayısıyla bazı düşünürlerce en açık seçik ve en kolay anlaşılır kanıt olarak adlandırılmıştır.<sup>49</sup>

Bazı düşünürlere göre kozmolojik kanıtın temelinde birtakım "kozmik sorulara" cevap bulma arayışı yatar. Var olanla yetinmeyeip daha da ileriye gitmek isleyen insanların düşünmeye ve tartışmaya sevkeden bu sorular sadece filozofların değil sıradan insanların da zihinlerini meşgul etmiş ve onları birtakım arayışlara yöneltmiştir. Meselâ,

- 1) Evren niçin vardır? Evrenin varlığının nedeni nedir?
- 2) Evren nasıl var olmuştur? İçerdiği kütle nereden kaynaklanmıştır?
- 3) Evren niçin yok değildir de var olmuştur? Evrenin yok olmayışının nedeni nedir?
- 4) Madde niçin değişmekte ve hareket etmektedir?
- 5) Madde niçin düzenli olarak makul bir süreç içerisinde değişmekte ve sabit varlıklar oluşturmaktadır?
- 6) Evrende insanların amacı nedir?<sup>50</sup>

Gaskin'e göre bu soruların karşısında genelde iki büyük yaklaşım ortaya çıkmaktadır:

- 1) Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyetin temsil etiği ve evrenin varlığını nihaî noktada Tanrı'yla açıklayan "teistik yaklaşım".
- 2) Evreni anlamada ve açıklamada yine doğayı ve insanların kendisini esas alan, teizmin aksine doğa üstü Tanrisal referansları kabul etmeyen pozitivist ve materyalist yaklaşım (Helenistik atomizm).

Her iki yaklaşım da yüzyıllardır gündemde kalmış, defalarca işlenmiş ve temellendirilmeye çalışılmıştır. İkincisine nazaran daha yaygın olan ve daha fazla taraftar bulan teistik yaklaşım evrenin varoluşunu "yaratma" inancıyla açıklamış<sup>51</sup> varolan her nesnenin arkasında Tanrı'nın iradesini ve gücünü görmüştür. Kozmolojik ve teleolojik kanıtın formüle edilmesinin arkasında da bu bakış açısı yatmaktadır.

Klasik ateizm de diyebileceğimiz ikinci yaklaşımmda ise evrenin varoluşu ve biçimlenişi konusunda Tanrı göz ardı edilmiş, evrenin dışından gelen açıklama girişimlerine sıcak bakılmamıştır. Meselâ atomizm'de nihaî açıklama kaynağı yine evrenin kendisi olmuştur. Bu yönyle Helenistik atomizm Batı dünyasında kendi içerisinde tutarlı ilk inançsız sistem olma özelliğini kazanmış,<sup>52</sup> günümüzün bilimsel ateizmiyle veya diğer bir deyişle pozitivist anlayışlarla paralellik arzetmiştir.

Felsefenin ve teolojinin en güçlü kanıt olarak kabul edilen kozmolojik kanıt isminden de anlaşıldığı gibi kozmosun (evren) varlığından Tanrı'nın varlığına gitmektedir. Modern anlamda olmasa da Platon'un *Kanunlar*'nda "hareketin nihaî kaynağı ruh" ve Aristo'nun *Meteftizik*'inde de "İlk Muharrik" olarak basit şekilde yer alır.<sup>53</sup> Bu kanıt sonraları Thomas Aquinas tarafından *Summa Theologiae*<sup>54</sup> adlı eserde formülé edilmiş beş yolun ilk üç kanıtını oluşturmuştur, Leibniz "Varlıkların Nihai Mensei Üstüne"<sup>55</sup> adlı makalesinde "sufficient reason" (yeter sebep) kavramından hareketle, Samuel Clark ise *Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatlarının Ispatı* adlı eserinde bu delile yer vermiştir.

İslâm düşünürleri de evrenin varlığından Tanrı'nın varlığına gi- den kanıtlara büyük önem vermiş ve aşağıdaki ilkeleleri savunmuşlardır. Kendi terminolojileri içerisinde bu kanıtı "hudüs" ve "im-kan" delili olarak formülé etmiş, Tanrı'nın evrenin varoluşunun ar- kasında yer aldığı (vâcibü'l-vücûd) ve onun sebebi (ilk sebep) ol- duğunu ifade etmişlerdir.

Ateistlerin böyle bir kanıtlama girişimine karşı tepkilerini vermeden önce, bu kanıtla ilgili ön bilgileri ve üzerinde durduğu kav- ramları vermekte yarar vardır.

Kozmolojik kanita göre evrenin mümkün olması, yokluğunun düşünülebilmesi ve kendi başına var olmaması anlamına gelmekte- dir. Bu da bir anlamda evrenin ezelî olmadığıın ve sonradan var olduğunu (hudüs) göstergesidir. Dolayısıyla bu kanıt evrenin var-lığınıının mümkün olmasından hareketle zorunlu bir varlığa işaret et- mis, "zorunluluk" (necessity) kavramını ön plana çıkartmıştır. So- nuç itibariyle evrenin var olmasının temel şartı olarak Tanrı'nın ezelî varlığını zorunlu görmüştür.

Kozmolojik kanıtın temel iddiası şudur: Evrenin gerçekten var olduğu görülmektedir. Bu da bir anlamda evrenin varlığının yoklu-

guna tercih edildiğinin göstergesidir. Çünkü nesneler kendi kendilerine varolma gücüne sahip değildir. Bu durumda varlıklarını bir başkasına borçludurlar. Ancak nesnelerin birbirlerinin varlık nedeni olmaları bir yere kadar mümkün olabilmektedir. Çünkü mümkün varlıkların nedensellik zincirinde sonsuza kadar devam etmeleri imkansızdır. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan ve nesnelere yaşam veren bir varlığın mevcudiyeti gerekmektedir.<sup>56</sup> Bu varlık da Tanrı'dır.

Tanrı zorunlu olarak vardır. Tanrı'nın zorunlu olarak var olması doğasının, nesnelerden farklı olarak kendi başına var olması ve varlığını hiçbir şeye borçlu olmamasıdır. Zorunlu varlığın olmadığı bir durumda ne evrenin ne de içerisinde yaşanacak bir dünyanın varlığı imkan dahilinde olacaktır. O halde her şeyin arkasında zorunlu olarak var olan bir Tanrı bulunmalıdır. Evrenin var olması da zorunlu varlığın, yani Tanrı'nın varlığının kanıdır.

Kozmolojik kanıt ikinci olarak evrendeki hareket ve değişmenin nedenini araştırarak Tanrı'ya varmaktadır. Bilindiği gibi evrendeki nesneler hareket halinde olup, sürekli bir değişim ve oluşum içerisinde dirler. Ancak nesnelerin hareketliliği ve değişik biçimler almaları kendiliğinden olamamaktadır. Bunların böyle olması da imkansızdır. Bu güç kendilerine, hareketin ve değişmenin ötesinde olan bir yüce varlık tarafından verilmiştir. Dolayısıyla evrendeki hareketin ve değişmenin arkasında, nesneler gibi hareket etmeyen ve değişmeyen bir hareket ettirici yani Tanrı vardır.

Üçüncü olarak kozmolojik kanıt evrenin sonlu olmasından hareketle sonsuz (infinite) olan bir varlığa, yani Tanrı'ya ulaşmaktadır. Bir nesnenin sonlu olması zaman ve mekan dünyasında belli bir süreç içerisinde varolması ve tekrar yokolmasıdır. Herhangi bir zaman dilimi içerisinde varolan ve bir süre sonra yokluğa mahkum olan nesneler gerçek varlıklarını kendileri dışındaki bir varlığa borçludurlar. Nesnelerin kendi içerisinde oluşturdukları nedensellik halkası da sonsuza dek gidermez. Bir an için gittiği düşünülse dahi, sonlu bir varlığın, her şeyin ilk nedeni olabileceği varsayımlı mantıksal bir çelişki olacaktır. Sonuçta nesneler dünyası içerisinde bulunmayan, onlar gibi belli bir zaman diliminde var olup, yok olmayacağı aşıkın ve sonsuz bir varlığa, gereksinim duyulmaktadır. Bu da Tanrı'dır. Tanrı da evrenin aşıkın nedenidir.<sup>57</sup> Bu durumda her şeyin ilk nedeni olan tanrı sonsuz bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kozmolojik kanıt, nesnelerin niçin var olduğu üzerinde de durmuştur. Bu kanıta göre evrenin varlığı ve biçimlenişi rastlantı sonucu olmamıştır. Tanrı, evrenin ne şekilde olacağını, nasıl işleyeceğini önceden tercih etmiş ve yasalarını öylece belirlemiştir. Sonuçta bir bütün olarak evrenin var olmasının temelinde Tanrı yatmaktadır.

Göründüğü gibi kozmolojik kanıt esas itibariyle iki ana konu üzerinde durmuştur. Birincisi evrenin sonradan oluşu ve dolayısıyla bir “ilk neden”e gereksinim duyması, ikincisi ise kendi varoluş nedenini kendisinde bulunduran ve evreni olanaklı halden çıkarıp (yok iken), gerçek kılan (var eden) “zorunlu varlık”.

Kozmolojik kanıtın ilkeleri ve önermeleriyle ilgili olarak teistler, pozitif bilimlerin desteğini de almaya çalışmışlardır. Bunlara karşın ateistler de gerek kozmolojik kanıtın reddinde ve gerekse evreni açıklamada bilimsellik iddiasında bulunmuşlardır.

Teistler evrenin sonradan var olduğuna dair ellerinde güçlü kanıtların bulunduğuunu ifade etmişlerdir. Bu kanıtlar arasında “genişleyen evren görüşü” ve “termo dinamiğin ikinci kanunu” gibi bilimsel iddialar bulunmaktadır. Bu kanıtların temel iddiaları da maddenin öncesiz olmadığı ve bir başlangıcı bulunduğuyla ilgilidir.

Ancak her iki kesimin iddiaları konumuzun dışında kalmaktadır. Doğrusu felsefi iddiaların pozitif bilimle desteklenme durumu da çalışmamızın boyutlarını aşmaktadır.

### **Kozmolojik Kanıtın Eleştirisı**

Ateistler evrenin karşımızda duran kaba gerçekler toplamı olduğunu söyleyerek teistlerin doğaüstü (vahiy kaynaklı) açıklamalarına karşı çıkmışlardır. Bu nedenle onlar yukarıda özetlediğimiz kozmolojik kanıtın kavramlarını eleştirmiştir ve reddetmişlerdir.

Kozmolojik kanıtın eleştirisinde Hume ve Kant gibi filozoflar önem bir rol oynamış ve çağdaş eleştirilere öncülük etmişlerdir. Eleştirilerin büyük bölümde genelde “zorunlu varlık” kavramı ve “nedensellik ilkesi” üzerinde yoğunlaşmıştır.

### **“Zorunlu Varlık” Eleştirisı**

Ateistlere göre Tanrı'nın varlığı evrenin varlığı açısından zorunlu değildir. Çünkü mantıken zorunlu varlık kavramı çelişkilidir. Onlara göre Tanrı'nın varlığı, olsa olsa teologik veya metafizik açı-

dan zorunlu olabilir. Ancak bu da zorunlu varlığın, yani Tanrı'nın gerçek varlığını garantilemez.

Meselâ Smart'a göre Tanrı, kozmolojik kanitta mantiken zorunlu bir varlık olarak düşünülmüştür. Ancak dört kenarlı bir üçgen kavramı ne kadar çelişkili ise "mantiken zorunlu bir varlık" kavramı da o kadar çelişkiliidir.<sup>58</sup> Zorunluluk sadece analistik önermeler için söz konusudur.<sup>59</sup> Halbuki Tanrı'nın varlığının zorunlu olması, Tanrı kavramından çıkarılmıştır. Çelişkili olduğu için dört kenarlı bir üçgen kavramının varlığından bahsetmek imkansızdır. Ayrıca Tanrı kavramının kapsamından dolayı, Tanrı'nın yokluğunun düşünülemez olduğu iddia edilmiştir.<sup>60</sup> Ancak Smart'a göre soyut bir kavramdan hareketle o kavramın gerçek varlığı çıkarılamaz.<sup>61</sup> Tanrı zorunlu bir varlıktır" önermesini "Tanrı vardır" biçiminde yorumlamak mantiken bir zorunluluktur. Ancak önermenin zorunlu olması hükmün zorunlu olmasını gerektirmez. Halbuki bu da Kant'a göre ontolojik kanıtınvardığı yerdır.<sup>62</sup>

Smart'a göre, kozmolojik kanitta Tanrı'nın varlığının zorunlu olması teologik bir zorunluluktur. Teologik zorunluluk da mantıksal zorunluluğu gerektirmez. Ona göre Tanrı kavramı, anlamını dinî söylem ve literatürde oynamış olduğu rolde bulmuştur. Kaldı ki mantiken zorunlu önermeler gerçeği Smart'a göre sadece ya semboller için ya da kavramlar arasındaki ilişkiler için geçerlidir.<sup>63</sup>

Smart'a göre kozmolojik ve ontolojik kanitta olduğu gibi, dine metafiziksel tartışmalarla a priori bir temel bulmaya çalışmak, dil mantığını bilmemekten kaynaklanmıştır. Önceden de ifade edildiği gibi Tanrı'nın varlığını sadece teistik söylemde zorunlu gören Smart buna benzer bir iddia daha ileri sürerek dinin spekulatif kanıtlar arayışını da eleştirmiştir.<sup>64</sup>

Smart, varlığın yüklem olmadığından hareketle ki, bu durumda varlık zorunlu olmaktan çekmektadır, Tanrı'nın tipki evren gibi önmüzde duran kaba bir gerçek olmasının gerekeceğini belirtmektedir. Bu durumda da Tanrı'nın varlığını kabul etmeye gerek duymadan, bir anlamda ontolojik ekonomi yapılarak evrenin varlığı sonsuz olarak kabul edilecektir.<sup>65</sup>

Kozmolojik kanıtı eleştiren diğer bir düşünür de Mackie'dir. Mackie'ye göre "zorunlu varlık" düşüncesi en fazla kavramsal açıdan söz konusu olabilir veya bu şekilde düşünülebilir. Ona

göre böyle bir kavramın, (teistler açısından) metafizik zorunluğ'a sahip olması da fazla bir anlam taşımamaktadır. Çünkü böyle bir zorunluluk biçiminin ne olduğu açıklığa kavuşturulmamıştır. Sonuçta Mackie'ye göre Tanrı'nın varlığı mantıken zorunlu değildir.<sup>66</sup>

### *"Etken Neden" Eleştirisi*

Kozmolojik kanıt yöneltilen diğer bir eleştiri de nedensellik ilkesine yapılmıştır. Ateistler evrenin kendi dışında bir nedeni olmadığı görüşünden hareketle evrenin yaratıldığını kabul etmemiştir. Ayrıca teizmin evrenle aşksız bir varlık olan Tanrı arasında kurmuş olduğu ilişki biçimini de eleştirmiştirlerdir.

Bu eleştiriler materyalizm görünümünde de olsa varlığını her zaman devam ettirmiştir. Buna göre evrenin varoluşunda veya biçim kazanmasında Tanrı söz sahibi değildir. Buna karşın evrenin kendisi ezelî ve ebedîdir. Zaman açısından başlangıcı ve sonu yoktur. Merkezi olmadığı gibi sınırları da bulunmamaktadır. Atomlar evrenin var oluşunun temelidir. Her bir atom da evren gibi sonsuz olup yaratılması veya yok olması söz konusu değildir. Evrenin ve zamanın başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Hareketin ilk muharrik'i veya diğer kaynağı yoktur. Evrenin düzeni de tipki kendisi gibi kaynaksızdır. Atomların tesadüfi çarpışmasından ve bileşimlerinden evrenin düzeni de ortaya çıkmaktadır. Bu evrende insanın geleceği yoktur. İlkinci bir hayat da söz konusu değildir. Yaşam boyunca bazı türlerin sayısı artmakta bir kısmı da yok olmaktadır.<sup>67</sup>

Antony Flew evreni anlamada harici açıklamaların makul olmadığını ve buna da gerek duyulmadığını belirtmiş ve "Stratocu ateizim" fikrini dile getirmiştir. Strato (m.ö. 269) Aristo'nun kurmuş olduğu lise'de (lyceum) başkanlık yapmış bir düşünürdür. Evrenin varlığını ve temel özelliklerini yine evren hakkındaki nihaî açıklamalar için temel kabul etmiş dışardan gelebilecek yaklaşımları reddetmiştir. Tanrı'nın yeter-sebep (sufficient reason) olarak düşünülmesine de karşı çıkmıştır.<sup>68</sup>

"Nedensellik" konusunda teizme karşı genelde şu sorular yöneltilmiştir.

Bizler her şeyin bir etken nedene sahip olmak zorunda olduğunu nasıl bilebiliriz?

Kendi varoluş nedenini yine kendinde bulunduran, varlığını hiçbir yerden almayan, zorunlu bir varlık nasıl var olabilir?<sup>69</sup>

Her şeyin bir nedeni varsa, Tanrı niçin kendi varlığı için bir nedene ihtiyaç duymamaktadır?

Eğer Tanrı, varlığı için herhangi bir nedene ihtiyaç duymuyorsa (nedensiz bir varlık mümkünse), evrenin de kendi kendinin nedeni olduğu niçin düşünülmüşen?<sup>70</sup>

Yukarıdaki soruların yanında nedensellik kavramına iki eleştiri daha yöneltilmiştir. Birinci eleştiri Mackie ve Russell'ın ileri sürdürdüğü "bir bütün halinde evrenin nedeninin olamayacağı" iddiasıdır.<sup>71</sup> İkincisi ise Kant'ın dile getirdiği "nedensellik" kavramının tecrübe dünyası dışında kullanılamayacağı tezidir.<sup>72</sup>

Russell'a göre parçaların bağımlı olmasından hareketle bütününe bağınlılığını çıkarmak yanlış olacaktır. Çünkü neden kavramı bütün için uygulanamaz. Diğer bir deyişle bütününe nedeni olmaz.<sup>73</sup> Dolayısıyla her insanın bir annesi olması gerçeği insan ırkında bir annesinin bulunduğu anlamına gelmemektedir.<sup>74</sup> Mackie'ye göre de bir bütün olarak evrenin mümkün olması imkansızdır. Her ne kadar evrendeki nesnelerin parça parça olarak sonlu olması ve başka şeylere bağımlı olmaları düşünülse de bir bütün olarak bunlardan, evrenin de bir nedeni olacağını ve Tanrı'ya bağımlı olmasını düşünmek yanlış olacaktır. Dolayısıyla Mackie'ye göre "Tanrı olmasaydı, evren de var olmayacağı" iddiası bu noktada anlamsız olmaktadır.<sup>75</sup>

Evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını reddedenlere göre daha önceleri birkaç alem var olsaydı ve bizler de o alemlerin nasıl varlılığına tanık olsaydık Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi açıkça görebilir ve içerisinde yaşamış olduğumuz bu evrenin oluşumu hakkında sebep-sonuç bağını açıklayabilirdik. Yani başka alemle ilgili bilgilerimizi bir sıraya koyarak bir sonuç çıkarabilirdik.

Nielsen'e göre elimizde evrenin varlığına ilişkin nihaî açıklamalar olmayınca ilk nedenin türü hakkında bilgi edinebileceğimiz inancı da temelsiz kalır. Bu durumda da her şeyin özel bir nedeni olduğu varsayımlı anlamını yitirmektedir.<sup>76</sup> Sonuç olarak ateistlere göre evren nedensizdir. Fiziksel ve kompleks bir yapıda olan bu evrenin kendi dışında bir varlık nedeni yoktur. Evrenin nedensiz oluşu ve buna daha fazla açıklama getirilememesi da

ateistler açısından evrenin tuhaf veya bilmemece olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>77</sup>

Russell'a göre "evrenin nedenini sorgulamak" tipki evrenin ne rede olduğunu sorgulamak gibidir.<sup>78</sup> Evrendeki herhangi bir nesnenin nerede olduğunu sormak mümkündür. Ancak var olan her şeyi kapsayan evrenin yerini sormak, evren tanımına aykırı düşecektir. Bu da Russell'a göre, sanki atmosfersiz ortamda bir kuşun uçuşunu tartışmak gibi olacaktır.<sup>79</sup>

Kozmolojik kanıt yukarıda görüldüğü gibi ateistlerin ciddi itirazlarıyla karşılaşmıştır. Doğrusu teistlerle ateistler arasındaki uzun tartışmalar devam edeceğe benzemektedir. Her iki karşıt anlayış geçmişte bazı çevreler tarafından bilimsel teorilerle desteklenmek istenmiş, dolayısıyla ortaya bilim ve din çatışması çıkmıştır. Ancak günümüzde, özellikle felsefe çevrelerinde bilim ile din arasındaki çatışmanın moda olmaktan çıktıığı ve her iki disiplinin de kendi işlerine baktığı görüşü hakimdir.<sup>80</sup>

Evrenin varlığından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimini eleştirmek mantıksal açıdan zor olmayacağıdır. Bu konuda teistlerin ileri sürdüğü iddiaların aksını iddia etmek ya da o iddiaları felsefi çözümlemeye tâbi tutmak her zaman mümkün olabilecektiler. Ancak ateistlerin sözkonusu iddiaları çürütebilecek alternatif görüş ileri sürmesi de kolay değildir.

Evrenin varlığı, amacı, içeriği ve yasaları sadece maddî nedenlerle açıklanacak kadar basit bir yapı arzetmemektedir. Sadece evrenin değil canlıların varlığı dahi bir yaratıcının varlığını zorunlu kılmaktadır. Evrenden hareketle ya da evrendeki muhteşem olaylar karşısında insanda Tanrı fikrinin doğması kadar tabii bir şey olamaz. "Zorunlu varlık" ya da "etken neden" kavramlarının mantıksal eleştirisi teorik olarak devam edebilir. Ancak bu kavramların işaret ettiği reel varlığın pratik olarakylanlanma şansı bulunmamaktadır.

## Teleolojik Kanıtın Reddi

### Teleolojik Kanıtın Mahiyeti

Teleolojik kanıt Tanrı'nın varlığını ispatlamak için ileri sürülen en açık ve anlaşılır bir kanittır. Felsefi bir argüman olarak Tanrı'nın varlığını, evrendeki düzenle ve güzellikle açıklamaya çalışmaktadır.

Doğanın düzenine ve estetiğine dikkat çekerek Tanrı'nın varlığının gerekliliğine işaret etmektedir. Kisaca evrende bir düzen ve bu düzenin arkasında bir amaç olduğu düşüncesinde hareketle, bu düzenin kaynağının Tanrı olduğu sonucuna varmaktadır. Zaten kanıtın ismini aldığı "Telos" terimi de Yunanca "amaç" veya "gaye" anlamına gelmektedir.<sup>81</sup>

Teizme göre evrendeki düzen ve gayenin, canlılar dünyasındaki organize yaşamın (birlikteliğin ve uyumun) şans ve rastlantı gibi kavramlarla açıklaması mümkün değildir. Bunun yanında evrende olup bitenleri nihai noktada aşkin bir varlığa gönderme yapmadan tamamen içsel nedenlerle açıklamak da olanaksızdır.

Teleolojik kanita ilahi dinlerin kutsal kitaplarında oldukça sık rastlanmıştır. Bir argümanın Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir kanit olarak formüle edilmesi ve tartışılması her ne kadar XVIII. yüzyılda olmuşsa da kökleri Antikçağ Yunan felsefesine kadar gitmektedir. Çiceronun *The Nature of The Gods*, Platon ise *Kanunlar* adlı eserinde uzayın ve yıldızların varlığının ilahi varlık için apaçık bir delil olduğundan söz etmiştir.<sup>82</sup>

Ortaçağ'da Thomas Aquinas *Summa Theologiae* adlı eserinde bu kanita geniş yer vermiştir. "Beş Yol" adıyla ileri sürmüş olduğu Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar içerisinde bu konuya uzun uzadıya değinmiştir. İngiliz teolog William Paley ise *Natural Theology* adlı eserinde bu kanıtı ele almış ve savunmuştur.

İslâm düşünürleri de bu kanıt üzerinde durmuş ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Birinci olarak evrendeki nizamdan yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ve Onun niteliklerine ulaşmışlardır. İkincisi ise Tanrı'nın varlığı ve niteliklerinden hareket ederek evrendeki düzen, gaye, güzellik, hikmet gibi konuları açıklamışlardır. Kindi, Farabi, Ibn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd gibi düşünürler Tanrı'nın inayetini, adaletini, cömertliğini ve güzelliğini anlatırken sözü evrenin yapısına getirmiş ve görüşlerini bu yolla dile getirmiştirlerdir.

Kindi nizam, ahenk, irtibat güzellik ve amaç düşüncesini içine alan bir evren anlayışından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına delil getirmiştir. Buna İslâmi literatürde kısaca "inâyet delili" denmiştir.<sup>83</sup> Kindi'ye göre evrenin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbirileyle olan ahengî, her şeyin iyiyi koruyacak, kötüyü yok edecek tarzda düzenlenmesi ilim sahibi bir düzenleyicinin varlığının işaretidir.

Farabi ve Ibn Sina gibi düşünürler de evrenin güzellik ve düzenine işaret etmişlerdir. Ancak bunu yaparken onlar evrenden Tanrı'nın varlığına gitmekten çok Tanrı'dan hareketle evrenin yapısını açıklamaya girişmişlerdir. Farabi'ye göre evren ilâhi önlemin bir eseri olarak vardır. Dolayısıyla Tanrı, "el-müdebbirü'l-âlem"dir. Bu müdebbir tarafından ortaya konan düzende ilâhi adalet kozmik düzeyde tecelli eder. Dolayısıyla orada adaletsizlik söz konusu değildir.

Gazzali'ye göre Tanrı evrende hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmıştır. Dolayısıyla önemli olan şey evrene ibretle bakmak ve bütün varlıklardaki hikmeti görmektir. İnsanın bedenindeki organların birbirine bağımlı ve uyumlu olması gibi evrendeki her şeye de bir uyum söz konusudur. Evren tek bir şahıs gibidir. Onda her şey yerli yerinde olup bir düzensizlik bulunmamaktadır.

İslâm düşünürleri arasında teleolojik kanita en fazla önem veren Ibn Rûşd olmuştur. Ibn Rûşd bu kanit çerçevesinde iki tür yaklaşımından söz etmiştir. İlk olarak "inayet" kavramını öne çıkarmış, bütün varlıkların insan için uygun bir tarzda düzenlendigini ve bu düzenin de irade sahibi bir varlığın eseri olduğunu belirtmiştir. Sonuç itibariyle evrendeki uygunluğun da kendi başına ve tesadüfen olamayacağını iddia etmiştir. İkinci olarak "ihtira" kavramından söz etmiş, insanlar, hayvanlar, bitkiler, yıldızlar başta olmak üzere evrende var olan her şeyin yaratıldığını ve bütün bunlarında bir yaraticıya ihtiyacı bulunduğu iddia etmiştir.<sup>84</sup>

İslâm düşünürlerinin yanında Paley ve Tennant gibi son dönem hristiyan düşünürleri de teleolojik kanıt önemle ele almış ve bu yolla Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Paley'e göre yerde bulduğumuz bir saat, yolda yürürken karşısımız herhangi bir taş parçasına benzemez. Saatin parçacıklardan oluştuğunu ve her bir parçacığın da dikkatle işlenip bir düzen içerisinde bir araya getirildiğini görürüz. Bu da bizlere evrenin durumunu göstermektedir. Evren de tipki bir saat gibi akıl ve irade sahibi bir varlık tarafından tertip edilmiş ve düzenlenmiştir.<sup>85</sup> Yine Paley'e göre insan gözü saat örneğini en güzel bir biçimde doğrulamaktadır. Görme organı olan gözün değişik parçaları karmaşık bir yapı içerisinde insanın görmesine olanak tanıyacak bir biçimde tertip edilmiştir. Gözün bu düzeni bizlere akıl ve irade sahibi bir varlığı haber vermektedir.<sup>86</sup>

İngiliz düşünür Frederick R. Tennant eleştirileri de dikkate alarak teleolojik kanıtı tekrar ele almış ve onu adaptasyon kavramı çerçevesinde savunmuştur. Yazmış olduğu *Philosophical Theology* adlı eserinin II. cildinde kozmik teleolojiden söz eden Tennant teleolojik kanıtı beş fikir çerçevesinde söylece dile getirmiştir:

1. İnsan düşüncesi ile nesneler arasındaki karşılıklı uyum Tanrı'nın varlığı için epistemolojik argümanların yolunu açmıştır. Evren, bizlere kendini olduğu gibi açmakta ve bizlerden de olduğu biçimde anlaşılmak istenmektedir. Karşımızda kaos halinde veya kendi başına bir evren bulunmamaktadır. Çünkü evren, veya kozmos söyle ya da böyle anlaşılır bir durumdadır. Yani evrenin kendine göre belirli yasaları, kategorileri vardır. Evrenin yasalarında ve nesnelerin varlığındaki amaçlılık da birtakım mantıksal zorunlulukların ya da biyolojik gereksinimlerin ötesindedir.

2. Adaptasyon daha ziyade organik varlıklarda görülmektedir. Organik varlıklardaki uyum da hâlâ bilime gizemi kalmaktadır. Tennant'a göre bu konuda Darwinizm teizm için ciddi bir tehlike oluşturmamıştır. Darwin, organik yapının ardıl ve aşamalı bir biçimde devam eden değişimle (modification) çok uzun bir süreç içerisinde oluştuğunu göstermiştir. Ancak Tennant'a göre oluşumun aşamalı olması harici bir düzenin yokluğunu kanıtlamaz. Dolayısıyla Darwinizm'in teleolojiyi yaktığı söylenenmez. Tennant'a göre Darwinizm aslında XVIII. yüzyılın mekanik teleoloji anlayışına karşı bir tehdit olmuştur.<sup>87</sup>

3. Organik ve inorganik dünyalar arasında da açık amaçlılık ve uyum vardır.

4. Doğada değerlerin var olduğu görülmekte, estetik, güzellik ve yükselik tecrübe edilmektedir.

5. İnsanın moral statüsü ve ahlaki tecrübe de teizm açısından Tanrı'nın varlığı için argümanlara temel oluşturmaktadır.<sup>88</sup>

Yukarıdaki beş madde, Tennant için "olgular sahası" dir. Ona göre bu olguların varlığı bizleri Tanrı'nın varlığına götürmektedir.<sup>89</sup>

Teleolojik kanıt her kesimden kabul gördüğü gibi ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır. Evrende görülen düzen ve gayeyi Tanrı kavramına başvurmadan açıklayan tezlerin ileri sürülmESİ de bunların başında gelmektedir. Bu noktada özellikle Hume'un eleştirileri ve Darwin'in evrim teorisi önem kazanmaktadır. Ancak teleolojik kanıtla ilgili olarak bir nokta gözden kaçırılmamalıdır. O da Hume

ve Kant gibi birçok filozofun klasik teizmin tanrı anlayışını benimsememiş olmasına rağmen bu kanıtın önemini ve gücünü itiraf etmiş olmaları ve etkileyici bulmalarıdır.

### Teleolojik Kanıtın Eleştirisi

#### *Hume'un Eleştirileri*

XVII. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin hızlanmasıyla birlikte güç kazanan teleolojik kanıt daha sonraları Hume ve Kant'ın eleştirileri ve evrim teorisinin rağbet görmesi sonucu etkisini yitirmiştir. Hume *Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserini, öncelikle bu kanıtın eleştirisine ayırmıştır.<sup>90</sup> Hume'un itirazları günümüzdeki ateistler için de hareket noktası olmuş ve sık sık tekrarlanmıştır.<sup>91</sup> Bu çerçevede Mackie, söz konusu itirazları tekrar ele almış ve beş basamakta sunmuştur:

1. Doğanın düzeni ile insanların yaptığı şeyler arasındaki analogi ve yakın ilişki teizm için uygun bir açıklama mıdır?
2. Analojinin doğru olduğu bir an için var sayılısa bile doğanın düzeni başka şekillerde açıklanabilir ve bu durumda teistik iddia zayıflar.
3. Birinci ve ikinci itirazlara rağmen teizmin varsayımları doğru kabul ediliyorsa şu sorulabilir: İllâhi aklın kendisi de (doğanın düzeni içinde) açıklanmaya muhtaçtır. Doğanın düzenini organize eden bir beynin kendisi de karmaşık bir düzene sahip olmalıdır.
4. Doğadaki kötülükler bir olgudur. Bu kötülükler kudret ve iyilik sahibi bir tanrıyla örtüşse bile bizler mükemmel olmayan bir doğadan nasıl olurda tamamen iyi olan Tanrı'yı çıkarabiliriz?
5. Yukarıdaki bütün itirazlar karşılsa bile sonuçta hepsi yine kullanışsız olacaktır. Çünkü teleolojik kanıt tecrübeümüzü başladığımız yerden daha ileriye götürmemektedir. Tecrübemizin ve hayatımızın bilinmeyen yönleriyle, dini hayatımız hakkında (insanların mutluluğu ve mutsuzluğu, ceza ve mükafatı içeren ahiret hayatı) daha fazla bilgiyi vermemektedir.<sup>92</sup>

Hume'un düzen kanıtına yaptığı en önemli itiraz, insan ile makine arasında kurulan ilişkinin Tanrı'yla dünya arasında kurulmaya çalışılması noktasında olmuştur. Halbuki Hume'a göre bizler bir makine ile makineyi yapan kişi arasındaki ilişkiyi birçok kere gör-

me imkanı bulduğumuzdan böyle bir analogiyi rahatlıkla düşünebilmekteyiz. Ayrıca birkaç dünya olsaydı ve biz bunların nasıl var olduğuna şahit olsaydık oradan bir çıkarımıla bu dünyanın bir yaratıcısı olduğuna ulaşırıdık. Oysa dünyanın menşei hakkında hiçbir deneysel bilgimiz bulunmamaktadır.<sup>93</sup>

Hume'un ikinci itirazı, evrenin tek ve biricik oluşuya ilgilidir. Yani bizler evrenin kaynağı hakkındaki varsayımlarımızı tecrübe olarak deneme imkanına sahip değiliz. Bir başka dünyyanın oluşumuna tanık olmadığımız için bu dünyyanın da kaynağı hakkında deneysel bilgi sahibi değiliz. Gemilerin ve evlerin yapılmasına tanık olmamız Hume'a göre bizlere evrenin oluşumu hakkında konuşmamıza olanak tanımadır.<sup>94</sup>

Teleolojik kanita yapılan itirazlardan biri de bu kanıtla ulaşılan Tanrı kavramıyla, teistik Tanrı anlayışının birbirinden farklı olabileceği ve düzen delilinin teizmin Tanrı kavramına ulaşmakta yetersiz kalacağıdır. Hume'a göre bu kanıttan hareketle Tanrı hakkında pek fazla bir şey söyleyemeyiz. Çünkü düzen koyucu fikrine ulaşsak dahi bunun sonsuz ve sınırsız bir Tanrı olacağını nasıl bileyeciz veya bütün işleri tek başına yaptığı nereden çıkaracağız? Belki büyük bir mimar fikrine ulaşabiliriz. Ancak mimarin da bir yaratıcı olmadığı unutulmamalıdır.<sup>95</sup> Ayrıca karmaşık bir yapı arzeden doğanın düzenleyicisi de karmaşık bir beyine sahip midir? Yani Tanrı ile evren arasındaki ilişki proje ile mimarin zihni arasındaki ilişki gibi midir?<sup>96</sup>

Hume, bu eleştirilerine ek olarak ileride ele alınacak olan kötülük problemini de teleolojik kanita karşı ciddi bir problem olarak görmüştür. Smart'a göre de kötülük problemi düzen delilini ciddi olarak tehdit etmektedir. Ona göre etrafımızda cereyan eden trajik olaylardan dolayı mızacımız olumsuz olarak etkilenmeye ve evrene bakışımız değişimleştirmektedir. Dolayısıyla teleolojik kanıtın iddia ettigi gibi evrende bir düzen ve gaye görmeyebilir, çevremizden zevk almayıpabiliriz. Bu durumda da hayranlığımız söz konusu olmayabilir.<sup>97</sup>

Göründüğü gibi Hume, teleolojik kanita yapılan eleştirilerin öncüsü durumundadır. Ancak bütün bunlar daha önce de hatırlatıldığı gibi Hume'un ateist olduğu anlamına gelmemektedir. Zaten kendisi de ateist veya deist olarak adlandırılmaktan nefret ettiğini açık-

lamış ve bu yakıştırmaları reddetmiştir.<sup>98</sup> Aslında Hume salt ateistlerin varlığından da doğrusu kuşku duymuştur. Nitekim on sekiz kişisinin katıldığı yemekli toplantıda ev sahibi Baron D'Holbach'a hıtaben ateistlere inanmadığını ve onlarla hiç karşılaşmadığını söylemiştir.<sup>99</sup> Gaskin'e göre Hume, masadaki insanların neye inandıklarının farkındadır. Ancak o yanında oturan Baron'a takılmış, büyük olasılıkla da dünyaya ateistler gibi doğmatik bir biçimde ve aşırı güvenle bakmadığını ima etmiştir. Bu da Hume'un ateist olmadığını göstermektedir.<sup>100</sup>

Hume, *Diyaloglar*'ın on ikinci bölümünde şunları söyler: "Gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz ve aptal bir kimsenin dahi dikkatini çekecek açıkliktadır. Bütün ilimler bizi ilk yaratıcının varlığını kabule götüremektedir".<sup>101</sup> Ancak bütün bunlara rağmen Hume teist de değildir ve geleneksel teizme de inanmamıştır.<sup>102</sup> Hume'un bütün hedefi inancın empirik kanıtlarla açıklanmaya çalışılmasını boşça çikartmak ve rasyonel teologinin iddialarını yıkmaktır. Zaten ona göre Tanrı, kendisini duyularımızla algılanacak biçimde açmamıştır.<sup>103</sup>

### *Flew'un Eleştirileri*

Çağdaş felsefede teleolojik kanıt eleştirenlerden biri olan Flew, bu kanıtın gücünü itiraf etmekle beraber, Tanrı'nın varlığını ispatlamada yetersiz kaldığını belirtmiştir. Flew'a göre teleolojik kanıt bilimsel olmaktan ziyade felsefi bir problemdir. Dolayısıyla birinci derecede filozofların bir sorunudur. Darwin gibi bilim adamları teleolojik kanıtla ilgili faydalı şeyler söyleyebilirler. Ancak bütünüyle düzen delili hakkında konuşamazlar.<sup>104</sup> Buradan da anlaşılabileceğİ gibi Flew, felsefi problemlerle bilimsel problemlerin birbirine karıştırılmamasını istemektedir.

Flew'a göre doğadaki düzenin varlığı bir düzenleyicinin varlığını gerektirmez.<sup>105</sup> Bu düşüncelerinden hareketle evrenin dışından getirilen herhangi bir açıklama tarzını kabul etmemiş ve karşı çıkmıştır. O'na göre evren hakkında konuşurken her şeyden önce düşünemiz evren üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu süreçte teologların evren dışında bir kaynağa başvurmaları doğru değildir. Teologlar evrenlarındaki tartışmalarda dikkatleri evren üzerinden çekip "evrenin dışında, ötesinde, üzerinde ya da aşağısında" gibi kavramlarla başka bir yöne çekmeye çalışmışlardır. Halbuki evrenin dışın-

daki bir şey hakkında konuşmak veya onu tanımlamaya çalışmak hiçbir şey söylememek demektir. Teologlar öncelikle bu kavramların uygulanabilirliğini göstermek zorundadırlar.<sup>106</sup>

Teleolojik kanıtın çekiciliğini de inkar etmeyen Flew, insanların doğaya hayran kalmalarını, orada düzen ve güzellik görmelerini de gayet normal karşılamaktadır. Ancak doğaya hayran kalmalla Tanrı'nın varlığı problemi ayrı konular olup birbirine karıştırılmamalıdır.<sup>107</sup> Teleolojik kanıtın doğadaki her şeye bir gayenin var olduğunu söylemesi de Flew'a göre Aristo'nun filozoflar üzerindeki etkisinden kaynaklanmıştır. Evrendeki her şeyin hareketinde bir gaye olduğunu söylemek, Flew'a göre dünyayı tersine çevirmektir. Çünkü gaye ve eğilim kavramlarını belki iş yapan ve bir şeyi şekillendiren insanlara atfederiz. Bunun dışında gaye ve amaç kavramlarına bir anlam veremeyiz.<sup>108</sup>

### Darwinizm

Teleolojik kanıtın evrendeki düzen ve gayeyi Tanrı'nın yaratması ve iradesiyle açıklaması, diğer bir deyişle düzen ve gayeye evrenin dışında bir açıklama getirmesi XVIII. yüzyıldan itibaren bilim çevrelerinden tepkiyle karşılaşmıştır. Teleolojik kanıtın karşılaştığı en ciddi itiraz da Darwin'in görüşlerinden gelmiştir. Darwinizmle birlikte bir süre teleolojik kanıtın ciddi biçimde sarsılacağı ve yıkılacağı düşünülmüştür. Ancak bu düşünce fazla sürmemiş, Darwin'in fikirlerinin başlangıçta teizmin Tanrı anlayışına karşı bir tehdit olduğu düşünülmüşse de bir süre sonra bu izlenim etkisini kaybetmiştir. Darwin'in ateist olmadığı ve insanın evriminden bahsetmediği anlaşılmış, ölümünden sonra ise sadece bilimsel varsayımlar olan fikirlerinin ideolojik olarak kullanıldığı ileri sürülmüştür.

Bilimsel bir çalışma ve varsayılm niteliğinde olan Darwinizm, daha sonraları ateistler tarafından polemik konusu yapılmıştır. Özellikle teizmin eleştirisinde canlı varlıkların oluşumuyla ilgili konuda alternatif bir görüş olarak ileri sürülmüştür. Darwin'in dini anlayışla ters düşen daha ciddi fikirleri olmasına rağmen<sup>109</sup> bunlar üzerinde durulmamış, canlıların oluşumu ile ilgili fikirleri, bilimsel yasalarımı gibi teizmin karşısına çıkarılmıştır. Halbuki R. Darwin açıkça Tanrı'yi inkar etmediği gibi teizmin teleolojik kanı-

tını ve ilgili açıklamalarını da şiddetle eleştiren bir tutum içerisinde bulunmamıştır.<sup>110</sup>

Darwin'e göre bugünkü canlı yapılar doğal bir süreç içerisinde basit bir organizmdan gelişmişlerdir. Canlı hücreler de nesilden nesile genetik değişimde uğramışlardır. Ona göre değişmenin arkasında doğal gereksinimler yatkınlıkta. Canlı bu değişim sürecinde yaşam mücadeleyi vermektedir, çevresine uyum sağlamaya ve ayakta kalmaya çalışmaktadır. "Natural Selection" denilen bu süreç içerisinde güçlü canlıların yaşamlarını devam ettirebilme şansları zayıf olanlarına nazaran daha fazla olmaktadır. Buna karşılık çevreye uyum sağlayamayan zayıf canlılar ise yok olup gitmektedir.<sup>111</sup>

Bazı ateistlere göre bu teori, teizmin teleolojik anlayışını çürütmüştür. Ancak belirtildiği gibi Darwin'in teizm karşısında takındığı tutum ortada ciddi bir ikilemin olduğunu göstermemektedir. Kaldı ki Darwin'in canlıların oluşumuyla ilgili bilimsel çalışmalar yapması ve birtakım teoriler ileri sürmesiyle, teizmin teleolojik anlayışı zorunlu olarak birbirini çatışma durumunda değildir. Ayrıca Darwin'in ileri sürdüğü düşüncelerin ne derece kanıtlanabildiği de ayrı bir konudur. Doğrusu ciddi eleştirilerle de karşılaşmıştır:

Darwin teorisi insanın sadece fiziksel ve biyolojik yönüyle ilgilenmiştir. Bu eleştiriye göre, insan fiziksel bir varlık olmanın yanında, ayrıca duygusal, düşünür ve inanç yönlerine de sahip bir varlıktır. Dolayısıyla Darwin teorisi insanı ve diğer canlıları tamamen açıklayamamaktadır.

Bir diğer eleştiri de Darwinizmin yaşamla ve yaşamın bütünü yönleriyle ilgili doyurucu açıklama getiremediği iddiasıdır. Swinburne'e göre, Darwinizm bazı canlıların nasıl yok olduğunu açıklayabilir. Ancak bütünüyle insanların ve diğer canlı varlıklarının niçin var olduğunu açıklayabilecek güçte değildir.<sup>112</sup>

Kısaca özetlediğimiz Darwin'in evrim varsayımları XX. yüzyılda canlıların varlığı ile ilgili teolojik açıklamalara alternatif bir tez olarak ileri sürülmüştür. Darwinizmin bir an için doğru olarak düşünülmesi, yani canlılar dünyasındaki mücadelede, çoğalmaya birlikte gücünün ayakta kalması ve zayıfin kaybolması sürecinin kabul edilmesi, nihai anlamda amaçsız ve gayesiz bir hayat anlayışına varılması demektir. Bu da teizmle çatışmanın başlangıcı olmuştur. Çünkü bilindiği gibi teizm, yaşamın akıl ve irade sahibi bir varlık tarafından belli amaçlarla yaratıldığını ve yönetildiğini söylemiştir.

Bütün bunlara rağmen bazı bilim adamları Darwin'in fikirleriyle dinin zorunlu olarak çatışmadığını belirtmiştir. Bunların arasında da Tennant gelmektedir. Bu kişiler yaratma kavramına yeni anlamlar yüklemiş ve onu yoktan yaratma yerine bir süreç olarak değerlendirmiştirlerdir. Bu sürecin arkasında da Tanrı olacağını, yaratma gerek evrim biçiminde olsun gerekse bir anda yoktan var kılma biçiminde gerçekleşsin sonuçta Tanrı'nın bilgisi ve iradesi dahilinde olacaktır. Dolayısıyla evrim teorisinin kabul edilmesi durumunda dahi Tanrı'nın inkarı zorunlu olmayacağıdır.

### Dini Tecrübe Kanıtının Reddi

Ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtların, özellikle Kant ve Hume tarafından şiddetle eleştirlmesi bazı teistler açısından yıkıcı olmuş ve onların rasyonel kanıtlara olan inançlarını sarsmıştır. Kötülük probleminin de getirmiş olduğu yük karşısında zor duruma düşen bir kısım çevrelerde özellikle mistik (sufi) düşünürlerde Tanrı'nın varlığı ile ilgili kendilerince daha güvenli yol arayışına gidilmiştir. Dolayısıyla dikkatler dini tecrübe üzerine kaymıştır. Ancak dini tecrübe, Tanrı'nın varlığı lehinde bir kanıt olarak kullanılması da beraberinde yeni eleştirileri getirmiştir.

### Dini Tecrübenin Niteliği

Dini tecrübe konusunda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir tecrübe içeriği ve biçimini kültürden kültüre değiştirmektedir. Dolayısıyla ne olduğu ile ilgili çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu amaçla teizmin aleyhinde olabilecek birtakım psikolojik tahliller de yapılmıştır. Ancak filozofların üzerinde durduğu ve tartışıkları konu genelde objesi Tanrı olduğu iddia edilen yoğun dini yaşıtı, bu yaşııyla birlikte evrene duyulan hayranlık ve bu hayranlığın Tanrı'ya ulaşmasıdır. Yani O'nunla birliktelik ve beraberliktir. Özellikle ise "dini tecrübe", Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilerek bilinmesi, anlaşılması ve hissedilmesidir.<sup>113</sup>

Dini yaşıtının Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olabileceği tartışmaları entelektüel düzeyde Alman teologu Schleiermacher'le birlikte önem kazanmıştır. Schleiermacher, sezgi ve duygusal temelli, kişisel Tanrı deneyimini, din fenomeninin merkezine koymuştur. Tecrübeyi de inanan insan için bir kanıt, inanmayan için ise Tanrı aley-

hinde bir meydan okuma olarak düşünmüştür.<sup>114</sup> Rudolf Otto ise *The Idea of The Holy* adlı eserinde “numinous” olarak tanımladığı kavramı kutsal tecrübe etmek olarak açıklamış, bu tecrübeının de bütün ilahi dinlerin ortak noktası olduğunu vurgulamıştır.<sup>115</sup>

Martin Buber dini bir duygusal olarak tarif etmiş, Tanrı ile insan arasında doğrudan bir ilişki ve birlikteşlikten söz etmiş ve bu karşılaşmayı da din fenomeninin özü saymıştır. William James da dini öncelikle özel ve kişisel bir duygusal olarak ele almıştır. Ona göre dindar, yalnızlığında derin tecrübeler yaşamaktadır. Mistiğin tecrübeinde karşılaştığı ve dolayısıyla kutsallık yüklediği tanrılar da James'a göre kurumlaşmış bütün dinlerin ve teologilerin Tanrisıdır.<sup>116</sup>

Bilindiği gibi Freud yapmış olduğu psikolojik tahliller yöntemiyle ilk olarak Tanrı inancıyla insanın çocukluğundaki anne-baba ilişkisi arasında bağıntılar görmüş ve psikolojik açıdan Tanrı inancını reddetmiştir. Freud'u takiben Tanrı inancı ile insan psikolojisi arasındaki ilişkilerle ilgili analizler hızla çoğalmış ve çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu çerçevede tecrübeının yapısı hakkında özellikle dini deneyin mahiyetiyle ilgili araştırmalar birbirini izlemiştir. Bu konuda William James'in *Dini Tecrübenin Çeşitleri* adlı eseri konuya açıklık getirmiştir, dini tecrübe üzerinde kapsamlı ve objektif bulgulara varılmıştır.

Dini tecrübe zaman zaman Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak ileri sürülmüştür. Yukarıda da görüldüğü gibi bazı filozoflar Tanrı'nın insan tarafından tecrübe edilmesi konusu üzerinde ciddi biçimde durmuşlardır. Çünkü Tanrı'nın tecrübe edilmesi de bir anlamda Tanrı'nın doğrudan bilinmesi demektir. Tanrı'nın bu şekilde bilinmesini ve bu yolla varlığının iddia edilmesini ateistler (Flew, Martin, Nielsen ve Mackie gibi filozoflar) reddetmişlerdir. Bunların yanında bazı teistlerin de dini tecrübeının tutarlığını tartışıp böyle bir tecrübeının Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilecek güçte olmasına kuşkuyla yaklaşıkları görülmüştür. Öncelikle de tecrübeının kendi başına Tanrı inancı ile ilgili bir temel oluşturup oluşturmayacağına araştırmışlardır.

Dini tecrübe problemiyle ilgili olarak “sezgi”, “ilham” ve “vahiy” gibi teistik kavramlar da tartışma konusu olmuş, bu kavramların doğru ve güvenilir olup olmadıkları sorgulanmıştır. Ayrıca filozofların ve özellikle psikologların tecrübeının mahiyeti üzerinde önemle durdukları ve birtakım tahlillere gittikleri de görülmektedir. An-

cak bu bölümde, dini tecrübeinin psikolojik tahlilleri üzerinde detaylı olarak durmak yerine mantıksal eleştiri ele alınacaktır. Ayrıca bu tecrübeinin ateistlerce ne değer taşıdığı tartışılmacaktır.

Mistik çevrelerderaigbet gören dini tecrübe tamamen psikolojik çözümlemeyle anlaşılmaya çalışılması ve bu yolla eleştirilmesi bazı teistleri rahatsız etmiştir. Bunu teizmin geleneksel kanıtları arasında sayan ve savunanlar, dünyanın çeşitli yerlerinde milyonlarca insanın farklı şekilde de olsa bir çeşit dini tecrübe yaşadığını ve bunun da küçümsenmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu olguyu da Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak düşünmüşlerdir. Ancak başta da belirtildiği gibi dini tecrübe olgusunun Tanrı'nın varlığı ile ilgili yeterli bir kanıt olup olamayacağı tartışma konusudur. Bununla birlikte dini tecrübeyi yaşayanlar deneyimlerini gerçek bir olay gibi aktarmış, Tanrı'yı gerçekten tecrübe ettiklerini iddia etmiş ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak düşünmüşlerdir.

Hristiyan geleneğinde Tanrı, Hz. İsa, Hz. Meryem ve azizlerle yaşanmış tecrübeler ve onlarla beraber olunduğuna dair sayısız rivayetler vardır. Bu noktada Hristiyanlık'taki dini tecrübe anlayışı ile, İslâm tasavvufundaki Tanrı'ya "kurbiyyet" (manevi yaklaşma) anlayışı birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü İslâm geleneğinde ateistlerin itirazına muhatap olabilecek Tanrı ile ontolojik birliktelik anlayışı bir iki istisna hariç söz konusu olmamıştır. Kaldi ki her iki dinin teologları arasında Tanrı ile doğrudan beraber olmanın imkanı da tartışılmıştır. 117

Dini Tecrübenin Eleştirilmesi

Dini tecrübeyle önemli eleştiriler yapılmıştır. Eleştiriler dini tecrübe olabilecek olanın olabilirliğinden çok, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir kanıt olarak kullanılması üzerinde yoğunlaşmıştır. Genelde dini tecrübelerin oldukça çeşitli olduğuna dikkat çekilmiş, birbirinden farklı olan bu tecrübelerin doğruluk değerleri tartışılmıştır. Dini tecrübelerin temelde insanın beklenitleri, geçmişi, ilgilendiği şeyler ve içerisinde yetiştiği dini atmosferle bağıntılı olduğu söylenmüştür.<sup>118</sup> Anlatılan ve dini olduğu söylenen yaşıtlarda pek çok belirsizliğin olduğu iddia edilmiş, geniş anlamda bunların "şükür, duygusal heyecan, şaşkınlık, hayranlık, birlikteşlik, sonluluk, eğilim, izlenim, etkileşim, kanaat, inanç, rüya, hayal, kuruntu" gibi psikolojik durumlarla ilgili olduğu belirtilmiştir.<sup>119</sup> Bu eleştirileri söylece sıralamak mümkündür.

1. Dini tecrübeler oldukça çeşitlidir.<sup>120</sup> Dünyanın farklı yerlerinde farklı inançlara mensup insanlar, doğru olduğunu iddia ettikleri, değişik tecrübeleri yaşırlar. Ancak bu tecrübelere dayanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak mümkün değildir. Meselâ Hıristiyanlar Hz. İsa ile ilgili tecrübeler yaşamaktadırlar. Ayrıca Afrika'daki ilkel kabilelerle, Asya'daki Budistler de kendi inançları çerçevesinde birtakım tecrübelere sahip olabilmektedirler.<sup>121</sup> Farklı inançtaki insanların Tanrı hakkında farklı tecrübeleri yaşamaları ve tecrübelerin doğruluğunda ısrarlı olmaları bir çelişkidir.<sup>122</sup>

2. Dini tecrübeler *sübjektiftir*. Yaşanan şeyler tecrübeeye sahip olan insanın geçmişi, beklenileri, ilgilendiği şeyler ve içerisinde yetiştiği dini atmosferle bağlantılıdır. Yine kişinin içerisinde bulunduğu ruh hali ve kendisini belli bir noktaya şartlamasıyla da doğrudan ilgilidir. Tecrübenin *sübjektif* olması da o tecrübenin *objektif* gerçekliğini garanti etmemektedir.<sup>123</sup>

3. Kişisel ve psikolojik boyutlu olan dini tecrübeler evrenin (tecrübe dünyası) dışındaki bir Tanrı'nın varlığını göstermeye yetenekleri değildir. Dünyada mümkün olan kişisel bir tecrübe ve bu tecrübenin tasviriyile, evrenin dışında ve ötesinde bulunan bir varlık hakkında hükmün vermek olanaksızdır.<sup>124</sup>

4. Bir şeyi psikolojik olarak tecrübe etmek zorunlu olarak o şeyin var olduğu anlamına gelmez. Yani psikolojik bir tecrübeden hareketle, (olgusal anlamda) varoluşsal bir iddia ileri sürülemez. Ayrıca tecrübelerin psikolojik gerçekliği ile o tecrübelerin gerçekten Tanrı tecrübesi olması arasında fark vardır.<sup>125</sup>

Flew'a göre bir insan zihninde herhangi bir kavramı canlandıracılar ve bir süre sonra da onu gördüğünü iddia edebilir. Aslında o kişi, kendi açısından bir şey gördüğü konusunda emin olduğu için yalan söyleme durumunda da değildir. Ancak söylediğい şeyin gerçekliğiyle, yaşamış olduğu tecrübe arasında elbetteki fark vardır. Söz gelimi bir insanın Meryem Ana'yı görmüş olması kendi açısından mümkünür. En azından o kişi, görmüş olduğu kişinin Meryem Ana olduğuna kendisini inandırabilir. Ancak bu gerçek, görülen şeyin Meryem Ana'nın kendisi olduğunu garantilemez. Çünkü o kişinin gördüğü veya karşılaştığı Meryem Ana suretini kendisinin de yaratmış olması muhtemeldir. Dolayısıyla o kişi kendi zihninde yarattığı sureti, zamanla gördüğünü de iddia edebilecektir.<sup>126</sup>

Bazı insanların rüyalarında Tanrı'dan mesaj aldıklarını iddia etmeleri de dini tecrübeının diğer bir şekli olarak değerlendirilmiştir. Bu kişiler rüyalarında Tanrı'nın kendileriyle konuştuğunu iddia etmektedirler. Hobbes'a göre bir insanın rüyasında "Tanrı'nın kendisine konuştuğunu" söylemesi, bir anlamda o insanın rüyasında "Tanrı'yı kendisiyle konuşurken görmesi" demektir.<sup>127</sup> Görüldüğü gibi rüyada Tanrı'nın bazı insanlara konuştuğu iddiası temelsiz kalmaktadır. Hobbes'a göre söz konusu olan şey olsa olsa o insanın öyle bir rüya görmüş olma ihtimalidir. Yani Tanrı gerçekten o kişiyle konuşmamış ancak kendisi tek taraflı olarak böyle bir rüya görmüştür.

Tanrı'nın tecrübe edildiğine dair bir iddia, Martin'e göre tahlil edildiğinde aslında psikolojik bir önerme olmanın ötesinde bir anlama sahip olduğu görülecektir. "Tanrı'nın doğrudan görülmeye" iddiası, "bir yıldızı görmek" gibi bir şeyi iddia etmekten farklıdır. Yani tecrübe sahibi psikolojik zannedilen bir durumdan hareketle daha da ileriye giderek Tanrı'nın varlığını iddia etmektedir. Ancak karşılaşılan eleştirilerden dolayı "Tanrı'yı görüyorum" (tecrübe ediyyorum) biçimindeki iddia, bazan, "Tanrı'yı görüyor gibiyim"e dönüştürüülerek yumuşatılmaktadır. Yani Tanrı'yla karşılaştığını iddia eden kişi bu iddiasını kanıtlamak zorunda olduğu anda daha önce iddia ettiği şeyden vazgeçmeye, durumun psikolojik boyutunu gündeme getirmektedir. Ancak Martin'e göre bu önerme "Tanrı'yı görüyorum gibiyim"e dönüştüğü anda tekrar psikolojik bir önerme haline gelmektedir. Bu önermeyi de eleştiren Martin, bunun "Bir sandalyeye bakıyor gibiyim" ifadesiyle aynı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Martin'e göre sandalyenin ne olduğu konusunda bir bilgi mevcuttur. Dolayısıyla onun hakkında psikolojik bir tecrübe de mümkün olmaktadır. Buna karşın Tanrı'nın doğrudan tecrübeşi mümkün olmadığı için O'nunla ilgili psikolojik bir tecrübe sahip olmak da mümkün değildir.<sup>128</sup>

5. Dini tecrübe teistik Tanrı kavramı için bir temel olamaz. Zira hiçbir tecrübe "yaratıcı, kadir, alim, mutlak, iyi, ezeli ve ebedi" olan Tanrı'nın varlığını haber veremez.<sup>129</sup> Çünkü teizmin aşkin Tanrı'sı tecrübe edilemez.<sup>130</sup> Dolayısıyla insanı tecrübenin, böyle bir Tanrı anlayışı için gerekli verileri sağlaması mümkün değildir. Dini tecrübede herhangi bir Tanrının tecrübe edildiği varsayılsa bile bu tanrıdan teistik Tanrı anlayışını çıkarmak imkansızdır.

## TEİSTİK KANITLARIN ELEŞTİRİSİ

Nielsen'e göre Tanrı'nın varlığı bir an için kabul edilse dahi, teizmde tanımlandığı şekilde tecrübe edilmesi mümkün değildir. Çünkü O, teizme göre "sonsuz, sınırsız, zaman ve mekan ötesi"dir. Tecrübe ise sınırlı ve sonlu olup, insanla başlamakta ve yine insanla bitmektedir. Dolayısıyla Tanrı, insanı tecrübeeye indirgenemez. Ayrıca hissedilen, görülen ve gözlemlenen Tanrı da teizmin Tanrısı olamaz<sup>131</sup>.

Bu eleştiri biçimine göre dini tecrübe teolojik bir değer taşımamaktadır. Çünkü tecrübebeden hareketle, teolojik yargılar varılmasının temelsiz olacağı ve bizzat teolojinin kendi mantiki yapısıyla çelişeceği belirtilmiştir.

6. Tanrı'nın doğrudan tecrübe edildiği iddiasının doğrulanması olanaksızdır. Tecrübe kanıtlanamaz bir durumdur.<sup>132</sup> Diğer bir deyişle dini tecrübelerin doğrulanmaları dışarıdan mümkün değildir. Bir anlamda bu tecrübeler kendi doğrulamalarını yine kendi içlerinde taşımaktadırlar (self-otantik). Çünkü dini tecrübe yaşadığını iddia eden kişi, kendi tecrübesiyle başbaşa kalmıştır. Bu tecrübelerin test edilebilmeleri de imkansızdır. Bu çeşit tecrübelerin doğruluklarını ortaya çıkarabilecek kontrol mekanizması da bulunmamaktadır.<sup>133</sup>

Dini tecrübenin doğrudan Tanrı'nın tecrübe edilmesi biçiminde yorumlanması ve bu tecrübenin objesi olan Tanrı'nın tasvir edilmesini bazı teistler de uygun görmemiştir. Onlara göre böyle bir durum teizmin aleyhine olabilecektir. Meselâ Hick'e göre dini tecrübe ile ilgili olarak herhangi bir kontrol mekanizması olmadığı için yorum esnasında anlatılan şeylerin içeriği tartışılmıştır. Ayrıca insanın herhangi bir şeyi tecrübe ederken doğası gereği sınırlı olacağı ve problemlerinin bulunacağı kaçınılmazdır. Ayrıca tecrübe edilen şeyin ne kadar doğru olarak aktarıldığı da ayrı bir konudur.<sup>134</sup>

Tartışmaya açık olan tecrübenin kolayca çürütülebilmesi bir anlamda Tanrı'nın varlığının da kolayca yalanlanabilmesi anlamına gelecektir. Bu da dini inancın aleyhine bir durum oluşturacaktır. Söz gelimi Martin'e göre Tanrı'yi tecrübe ettiğini iddia eden bir kişi birtakım tecrübeler yaşamaktadır. Yine bu kişi karışık duygularını etkilenimlere de sahip olabilmektedir. Ancak bunlar Tanrı'nın varlığının ispatlandığı anlamına gelmemektedir.<sup>135</sup>

7. Dini tecrübe konusunda, Tanrı'yi bilmeyle ilgili olarak bir çeşit altıncı his olan "sezgi"den söz edilmiştir. Ancak ateistlere göre sezginin ne olduğunu açıklayabilecek kendisine özgü terminolojisi bulunmamaktadır.<sup>136</sup> Teist, keşf adı altında bazı şeylerin kendisine doğduğunu veya bir kavrayışla onları anladığını söyleyebilir. Ancak bütün bunların test edilebilmesi mümkün değildir.

Bazı ateistler sezgiyle elde edilebilecek bilginin imkanından söz etmişlerdir. Ancak bu bilgi sonuç itibarıyle tecrübe konusu olabilecektir. Yani onlara göre sezgiyle elde edilen doğruların tecrübe ile doğrulanacak ya da yanlışlanabilecek önermeler şeklinde ortaya konması gerekmektedir. Ancak mistiğin deneysel olarak doğrulanabilecek önermeler üretmesi bir kenara, anlaşılır bir önerme ortaya koyma gücüne dahi sahip olmadığı iddia edilmiştir. Dolayısıyla ateistler için mistik bir insanın olguları anladığını fakat açıklayamadığını ifade etmesi tutarsızlıktır.<sup>137</sup>

Dolayısıyla dini olduğu iddia edilen tecrübelerin hiçbirini bizlere o tecrübenin gerçekten dini olduğunu garanti etmemektedir. Bu noktada Tanrı'yi tecrübe ettiğini söyleyen kişi yalan söylemiyor olabilir. Çünkü o kişi öyle bir tecrübe yaşadığı inancındadır. Ancak Martin'e göre o kişi, tecrübesinin gerçekten Tanrı tecrübesi olduğunu da kanıtlayamaz.<sup>138</sup>

8. Dini tecrübe iddialarında ilhamın veya gaipten alındığı iddia edilen mesajların ilahi olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur.

Bazı insanlar, birtakım şeyler yapmaları konusunda kendilerine ilham geldiğini iddia edebilmekte veya bazı şeylerin kalplerine doğduğunu ileri sürmektedirler. Ancak bunların ne derece doğru ve güvenilir olduğu kuşkuludur. Kaldı ki bu tür bilgi kaynağının teistik olduğu diğer bir deyişle Tanrı'dan geldiği de tartışmalıdır. Meselâ Mackie, bu noktada Peter Sutcliffe adlı şahsi örnek göstermektedir. Bu şahıs on üç kadını öldürmekten tutuklanınca işlediği cinayetlerin, gaipten duyduğu ve ilahi olduğunu zannettiği seslerden kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>139</sup> Bu da gaipten alındığı ve ilahi olunduğu iddia edilen emirlerin ne kadar temelsiz ve güvensiz olabileceğini göstermektedir.

9. Dini tecrübenin anlaşılması için yaşanması gerekiği iddia edilmiş ve inanmayan kişilerin de böyle bir tecrübeyi idrak edeme-

yeceği söylemiştir. Ancak tecrübeının bilinmesi için yaşanması şartı da Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yeterli değildir.<sup>140</sup> Dini tecrübe delilini savunanlar Tanrı'yi inkar eden bir insanın aynı zamanda dini tecrübe sahip olmasının olanaksız olduğunu söylemişlerdir.<sup>141</sup> Buna karşın bir insanın kendisini Tanrı dahil herhangi bir obje karşısında şartlaması ve onu tecrübe etmeye çalışmasıyla o objelerin gerçeklikleri arasında her zaman doğrudan bir ilişki olmadığı ifade edilmiştir.

10. Dini tecrübe iddiasında bulunanlar bazan yaşadıkları tecrübeının anlatılamaz olduğunu ileri sürmüştür ve buna sözcüklerin yetmediğini belirtmişlerdir. Bunlara karşın Ayer şunları söyler: Bir mistik tecrübe ettiği objenin tanımlanamaz olduğunu itiraf ediyorsa, onu tanımladığı zaman da anlamsız konuştuğunu ayrıca itiraf etmelidir. Mistik, başkalarına doğruların ne olduğunu anlataması bile kendisine birtakım doğruların açıklandığını ve ilham edildiğini söylemektedir. Ancak bu da, o kişinin kendi zihin halini anlatmasından başka bir şey değildir. Çünkü mistik, bizlere dış dünya hakkında bilgi veremez.<sup>142</sup>

Batı dünyasında ateistlerin dini tecrübeyi ve mistik yaştıyi ciddi biçimde sorguladıkları görülmektedir. Bu durumda yapılan eleştiriler de açığa çıkmaktadır. Ateistlerin Tanrı'nın varlığı ile ilgili vermiş oldukları olumsuz yargiların dışında, yapmış oldukları pek çok tesbitin ve değerlendirmenin doğruluk payları bulunmaktadır. Ancak mistiklerin yaştılarını ve tecrübelerini katı bir biçimde pozitivist ölçütlerle vurmak ve öylece değerlendirmek de başka bir yanılıgыa yol açacaktır.

Tanrı'nın varlığına inanan ve mistik olduğunu iddia eden kişilerin inançlarının psikolojik boyutlarını dikkatlice gözden geçirmelemi gerekmektedir. Gerçek ateistlerin abartılı eleştirilerinden dolayı imanın psikolojik boyutunun anlamsız olduğunu söylemek ya da inanan insanların kalplerinde ve gönüllerinde sarsılmaz bir biçimde yer alan ve aşkla yaşanan Tanrı inancının temelsiz olduğunu iddia etmek saflik olacaktır. En azından böyle bir durum insanın ve inancın doğasını bilmemek anlamına gelecektir. Ancak ateistlerin eleştirileri bir tarafa, Tanrı'nın varlığına inanmak da insanlara dini tecrübe adı altında tutarsız ve tuhaf şeyler konuşma olanağını tanımadır. Söylenmiş ve kişisel olan bu tecrübelerin yerli yerinde kalması gerekmektedir.

Dini tecrübe kültürden kültüre farklılık arzettiştir. Söz gelimi İslâm dünyasında dini tecrübe sadece aşk ve sevgi dolu dini bir yaşıntı olarak görülürken, Hristiyan dünyasında bunun bazan mucizevi bir biçimde Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilmesi olarak da anlaşılmıştır. Uzakdoğu dinlerinde ise bu durum bir hayli farklılaşmakta dini tecrübe bazan münzevi bir hayatı, bazan da vecdin öplana çıktıığı zühd yaşamına dönüştürmektedir.

Bir şeyin aklın ve mantığın ötesinde olması ayrı bir konu, o şeyin akla ve mantığa aykırılığı ise ayrı bir konudur. Bu iki şey aynı anlama gelmez. Teizme göre Tanrı inancı elbetteki akla ve mantığa uygundur. İllerini sürülen kanıtların özünde de bu inanç yatkınlıdır. Ancak inanmak da salt rasyonel bir faaliyet değildir. Rasyonel yönyle birlikte Tanrı inancı insanın şuurunda, zihninde, kalbinde ve yaşantısında bütünü boyutlarıyla birlikte uyum içerisinde yer almaktadır. Herhangi bir tarafın dengesizliği söz konusu olamaz, olmaması da gerekmektedir.

Inanmak veya inanmamak insanların kişisel tercihlerini ilgilendirir. Ancak Tanrı inancının metafiziksel bir alanın konusu olması ve denetlenemez birtakım taahhütlere dayanması, o inancın kabullenilmesinde ve yaşanmasında ya da böyle bir durumun eleştirilip reddedilmesinde mantıksız bir tutum sergilenmesini gerektirmeyecektir.

Dinin elbetteki duyu yönü bulunacaktır. İnsanları inançlarına ve değerlerine bağlayan güç duygusal zenginlikleridir. Sadece inanç konusunda değil günlük yaşamda da kişinin kalbinde duygunun önemi büyüktür. Doğrusu dini tecrübeden kastedilen şey, en azından İslâm dünyası için söylenecek olursa inancın yaşanan ve insana mutluluk veren duyu boyutu olacaktır. Yani dinin aşk ve sevgi ile yaşanmasıdır. Var olan her şeye de bu gözle bakılması demektir. Bu durumu açıklayan veya en güzel örneklerini veren kişiler de tarihimizde Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli ve Ahmet Yesevi gibi sufi düşünürler olmuşlardır.

Teistlerin ifadelerine göre varlığına inanılan bir Tanrı'ya kalben bağlanmak ve onunla yaşamak ya da her an O'nu hissetmek dini tecrübenin önemli özelliklerinden biridir. Dolayısıyla Batı kültüründe görülen Tanrı'nın varlığının mistik tecrübeyle kanıtlanma iddiaları yukarıdaki anlayışla çatışmaktadır. Gerçi ateistlerin eleştirmeleri her iki husus için de mümkün olabilecektir. Ancak teistlerin ço-

ğu da Tanrı'nın varlığının kişisel tecrübelerle kanıtlanması durumuna sıcak bakmamıştır.

İslâm dünyasında dini tecrübe den kastedilen şey, Tanrı'nın varlığı ile doğrudan herhangi bir maddi varlıklı olduğu gibi ilişkiye geçmek değildir. Her ne kadar İslâm tasavvufunda önemli bir yeri olan "sena fillah" (Allah'ta yok olma) anlayışı ve birtakım mistiklerin Tanrı ile beraberliklerine dair ifadeleri çok ciddi problemler içermişse de, bu yaklaşımların belirli çevrelerin dışına çıkmadığı ve genel kabul görmediği de ayrı bir gerçektir.

Dini tecrübe insanın inandığı şeyle derünü bir hal içeresine girip o işten ve inandığı varlığın dostluğundan zevk almasıdır. Böyle bir tecrübe denin gerçekleşmesi için birtakım moral ölçütlerin olması zorunludur. Söz gelimi, her şeyden önce iyi bir mü'min olmak gerekmektedir. İyi bir mü'min de kişisel olarak zaaflarını halletmiş erdemli bir biçimde davranışabilen iyi bir insandır. İyi bir insanın kalbinin, gönlünü ve aklını daima iyiye doğru yönlendirmiş, güvenilir, dürüst bir kişi olması gerekecektir. Aşk ve sevgi dolu dini bir yaşıntı da bu temel üzerine kurulabilecektir.

## Dipnotlar

- 1 Flew, *God, Freedom and Immortality*, s. 14; Nielsen, *Philosophy And Atheism*, s. 14.
- 2 Aydin, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı" *İslâmi Araştırmalar*, II, s. 12-21.
- 3 Bununla birlikle Tanrı'nın varlığına inanan insanların önemli bir kısmı felsefi eserlerde formüle edildiği biçimde olmasa da evrenin düzenleninden ve estetiginden hareketle Tanrı'ya olan inançlarını güçlendirmektedirler
- 4 Tillich, *Theology of Culture*, s. 5.
- 5 Kierkegaard, "The Absolute Paradox", *The Existence of God*, s. 210-214
- 6 Kant, *Critique of Pure Reason*, A- 594/B-622; A-595/B-623, s. 501-3,
- 7 Mcpherson, *Religion as The Inexpressible*", s. 139.
- 8 Plantinga'ya göre inançlar kutsal kitabı okuduguunda, Tanrı'nın sanki kendileşiryle konuşduğunu hissederler. Günah işlerken kurtuluşu ümit eder ve affa ihtiyaçları olduğunu düşünürler. Bu gibi durumlar pekala Tanrı inancı için rasyonel temel oluşturabilir. Kisacasi Plantinga'ya göre klasik foundationalist anlayış bir kenara bırakılırsa en azından ateistlerin, teistlere karşı kanıt konusunda meydan okumalarına imkan tanımamayacaktır (Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality*, s. 78-90; Parsons, *God and the Burden of Proof*, s. 31-49).
- 9 Mill, *Theism*, s. 36 ve 54.
- 10 Smart, "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 28-29.
- 11 Rainer, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 69.
- 12 Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 12-13
- 13 a.e., s. 28.29.
- 14 Swinburne, *The Existence of God*, s.13-14.
- 15 a.e., s. 13.
- 16 Flew, *God and Philosophy*, s. 63 ve 167
- 17 MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 63-65
- 18 MacIntyre, 'Ontology", *The Encyclopedia of Philosophy*, V, s. 542-3; Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. XXIII, s. 287.
- 19 St. Anselm, "Proslogion", *Philosophers on Religion*, s. 43-45.
- 20 Aquinas, *Summa Theologia*, ll. (Ia. II/I), s. 5-7.
- 21 Descartes, *A Discourse on Method*, s. 120-126
- 22 Kant, *Critique of Pure Reason*, (A- 594/B-622; A-595/B-623) s. 501-3
- 23 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 89-112; Dağ, "Ontolojik Delil ve Çık-

mazları', s. 287-318.; Aydin, *Din Felsefesi*, s. 22-31; Hick "Ontological Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, V, s. 538-9, *Philosophy of Religion*, s. 15-20: Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 41-63

24 ST. Anselm, "Proslogion", s. 43-45.

25 Descartes, *A Discourse on Method*, s. 120-126

26 Aydin, a.g.e., s. 25,

27 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 89-90-

28 a.e., s. 90-91

29 Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", s. 299.

30 Aquinas, *Summa Theologia*, II.(la. II/I.), s. 5-7.

31 Kant, *Critique of Pure Reason*, (A- 594/B-622: A-595/B-623), s. 501-3

32 a.e., s. 504

33 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 28.

34 Aydin, *Din Felsefesi*. s. 28.

35 Smart, "The Existence of God", s. 32.

36 a.e., s. 34.

37 a.e., s. 32-35.

38 Hughes, "Can God's Existence be Disproved?", (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap) *New Essays in Philosophical Theology*, s. 66.

39 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 47

40 Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", s. 48,

41 a.e., s. 54.

42 Findlay, a.e., s. 48-55

43 Ferré, *Language, Logic and God*, s.48.

44 Rainer (Windsor), "Can God's Existence Be Disproved?" (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap), *New Essays in Philosophical Theology*, s. 67-9: Hughes, a.e., s. 59-61.

45 Rainer, a.e., s. 70

46 a.e., s. 68.

47 a.e., s. 60.

48 Russell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", *Modern Introduction to Philosophy*, s. 474.

49 Aquinas, s. 13-17; Kozmolojik kanıt Aquinas'ın "beş yol"unun ilk üçünü oluşturmaktadır; daha fazla bilgi için bk. Topaloğlu, *Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sifatları*, s. 14-20.

**50** Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 48.

**51** Teizmin yaratma anlayışı kutsal kitaplarda yer aldığı gibi filozoflarda da te-mellendirilmeye çalışılmıştır. Bu anlayışa göre Tanrı evrenin varlığının nedendir. Onu yoktan yaratmış ve düzenlemiştir. Maddedeki hareket ve de-ğışme de Tanrı kaynakıdır. Ancak teistik anlayışın karşısında da yüzyıllar-dır materyalist görüş bulunmuştur. Materyalist anlayışların en belirgin özelliği de evrenin oluşumu hakkında Tanrı'yı düşünmemesi ve buna kar-şın maddeye ezelilik atfetmesidir. Bu durumda da birbirine karşı iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bununla birlikle Tanrı'ya inandığı halde maddenin ezeli olmasını mümkün görerek her iki anlayışı uzlaştırmaya çalışan-lara da rastlanmıştır. Böyle bir durumda maddenin ezeli olmasına Tanrı'nın varlığı arasındaki karşılık bir dereceye kadar giderilmeye çalışılmıştır. Söz gelimi teizmin yoktan yaratma anlayışı gerçekten yoktan yaratmak biçiminde anlaşıldığı gibi aynı zamanda "mutlak bağımlılık-absolute: de-pendence" olarak da anlaşılmamıştır. Aquinas her iki yaratma anlayışını da benimsemiştir (Paul Edwards, "Atheism", s. 177).

**52** Gaskin, *a.e.*, s. 49.

**53** Aristoteles, *Metafizik*, s. 157-163; Hepburn'a göre Platon'un ve Aristo'nun fikirleri kozmolojik kanıt için yeterli bir temel oluşturamaz. Aristo'nun tan-rısı ne evreni yaratın, ne de muhafaza edendir. O sadece evrendeki hare-kekin ilk kaynağıdır. (Hepburn, "Cosmological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, II, s. 232-233).

**54** Aquinas, *a.e.*, s. 13-17

**55** Leibniz, "On The Ultimate Origination of Things", *Philosophical Writings*, s. 136-I44.

**56** Hepburn, *a.g.e.*, s. 334: Ewing, *The Fundemantal Questions of Philosophy*, s. 223-224, MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 57-58.

**57** Pozitivistler nedensellik konusunda Tanrı'yi evrende bulanan herhangi bir varlık gibi görmek istemişlerdir. Halbuki teizm, Tanrı'yi fenomenal olarak değil, aksine aşıkın bir neden olarak görmüştür. Russell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479.

**58** Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, s. 133

**59** Russell, *a.g.e.*, s. 475, Smart, *a.g.e.*, s. 133.

**60** Smart, *a.g.e.*, s. 133.

**61** Mackie, *a.g.e.*, s. 83.

**62** Kant, *a.g.e.*, ( A-609/B-637; A-610/638), s. 510-13; Russell, *a.g.e.*, s. 476.

**63** Smart, "The Existence of God", s. 35-40

**64** Smart'a göre dinin kanıtlara ihtiyacı bulunmamaktadır. Kaldıki o kendi ayakları üzerinde durabilecek güce de sahiptir (Smart, *a.g.e.*, s. 40-41).

**65** Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, s. 133.

66 Mackie, *a.g.e.*, s. 84.

67 Gaskin, *a.g.e.*, s. 49-51.

68 Flew, *God and Philosophy*, s. 69; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 165-167

69 Mackie, *a.g.e.*, s. 84

70 Nagel, "A Defense of Atheism", s. 463.

71 Russell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479.

72 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 47-48

73 Russell-Copleston, *a.e.*, s. 479

74 *a.e.*, s. 479; Russell'ın istediği fenomen dünyasındaki bir nedensellik biçimi-  
dir. Ancak teizm aşkin bir nedensellikten söz etmektedir. Dolayısıyla te-  
izmin "ilk neden"ı duyuşlar ötesi olup evrenin iç yasalarından bağımsız-  
dır. Copleston, Russell'a itiraz ederek kozmolojik kanittaki "ilk neden"in  
fenomenal değil transendant yani aşkin olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla  
Russell'ın "ana" örneğini teizme uygun bir cevap olarak görmemiştir (Rus-  
sell-Copleston, "The Existence of God-A Debate", s. 479).

75 Mackie, *a.g.e.*, s. 84

76 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 45

77 Mackie, *a.g.e.*, s. 100.

78 Gaskin, *a.g.e.*, s. 66.

79 Smith, *Atheism-The Case Against God*, s. 241.

80 Wilson, *Language and Christian Belief*, s. 55.

81 Swinburne, "The Argument from Design", s. 201-2.

82 Davis, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 50; Aydin, *a.g.e.*, s. 53.

83 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 54.

84 *a.g.e.*, s. 56.

85 Paley, "Natural Theology", *The Existence of God*, s. 99-103

86 Alston, "Teleological Argument for the Existence of God", VIII, s. 85.

87 Tennant, *Philosophical Theology*, 11, s. 84

88 *a.e.*, s. 81-94

89 Sutherland, *Atheism And The Rejection of God*, s. 8-9.

90 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 3-48; daha fazla bilgi için  
bk., Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 17-51; Mackie, *The Miracle of  
Theism*, s. 133-145.

91 Hume'un Philo'nun ağzıyla düzen deliline karşı dile getirdiği itirazlar tele-  
olojik argümanlarının eleştirisine örnek teşkil etmiştir (bk. Martin, "Atheistic  
Teleological Arguments", s. 43-57).

92 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 137

93 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 60.

94 Davis, *a.g.e.*, s. 53.

95 Smart, "The Existence of God", s. 42.

96 Aydin, *a.g.e.*, s. 60

97 Smart, *a.g.e.*, s. 43.

98 Gaskin, *a.g.e.*, s 223-244

99 Gaskin, *a.g.e.*, s. 219-221

100 *a.g.e.*, s. 219-221

101 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77.

102 Gaskin'e göre, Hume'un bu durumuna deizmin biraz yumuşak hali "attenuated deism" denilebilir (Gaskin, *a.g.e.*, s. 223).

103 Hume, *a.g.e.*, s. 78.

104 Flew, *God and Philosophy*, S. 62. 461

105 *a.g.e.*, s. 69.

106 *a.g.e.*, s. 67.

107 *a.g.e.*, s. 62.

108 *a.g.e.*, s. 65.

109 Darwin'in insanın ahlaki gelişimi ile ilgili fikirleri dini anlayışla doğrudan çatışmaktadır. Meselâ ona göre insanın entelektüel ve moral yeteneği (capacities) gelişimini doğal seleksiyon sürecine borçludur (Raphael, *Moral Philosophy*. s. 115-119).

110 Darwin, Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik olduğunu belirtmektedir. Hıristiyanlığa ve birtakım doktrinlere karşı çıkmakla birlikte Tanrı'nın varlığını inkar etmemiştir. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 40; Gudge, "Charles Robert Darwin", *The Encyclopedia of Philosophy*, 11, s. 295; Darwin'in evrim teorisile birlikte Tanrı ile ilgili düşünceleri için bk. Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, s. 175-187 .

111 Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, s. 38; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 71-3.

112 Swinburne, "Evidence of God", *Does God Exist? A Believer and An Atheist Debate*, s. 236.

113 Martin, "A Religious Way of Knowledge", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 78; Hepburn, "Religious Experience, Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, VII, s. 164; Aydin, *Din Felsefesi*, s. 66.

114 Schleiermacher, *On Religion*, s. 44-45 ve 138; Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 82.

115 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 19-21.

116 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 56; James dini bu şekilde tanımlamasına rağmen teizme, özellikle metafizik ilkelere sıcak bakmamıştır. O pragmatik dünya görüşü açısından aşkin bir Tanrı anlayışının ve O'na atfedilen niteliklerin anlamsız ve degersiz olduğunu belirtmiştir (a.g.e., s. 427-9).

117 Aydin, *Din Felsefesi*, s. 71- 72.

118 Flew, *God And Philosophy*, s. 126; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 181.

119 Flew, a.g.e., s. 125; Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46; konunun psikolojik yönüyle ilgili daha fazla bilgi için bk. Batson-Ventis, *The Religious Experience*, 1982, s. 6- 7 .

120 Flew, *God And Philosophy*, s. 126.

121 Flew, a.g.e., s. 127, Aydin, *Din Felsefesi*, s. 73.

122 Kierkegaard ve Hick gibi teistler bu tecrübeleri sadece biçim olarak farklı ancak özde bir olarak değerlendirmişlerdir (bu konudaki tartışmalar için bk., Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 37-39).

123 Flew, a.g.e., s. 126.

124 a.e., s. 126.

125 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46; Martin, a.e., s. 82

126 Flew, a.g.e., s. 126.

127 Flew, a.g.e., s. 126.

128 Martin, a.g.e., s. 88-9.

129 Flew,a.g.e. S. 127; Mackie, a.g.e., s. 182.

130 Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 93-94.

131 Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 46.

132 Martin, a.g.e., s., 79.

133 a.e., s. 87.

134 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 28-9.

135 Martin, a.g.e., s. 79.

136 Ayer, *Language, Truth And Logic*, s. 124-126.

137 Martin, a.g.e., s., 494.

138 a.e., s. 86-87.

139 Mackie, a.g.e., s. 179.

140 Martin, a.e., s.82.

141 a.e., s. 80.

142 Ayer, a.e., s. 124-126.



# **Moral Ateizm**

Ahlaki tecrübe den hareketle Tanrı'nın var olmadığını iddia etmek ya da özgür bir yaşam için Tanrı'nın var olmaması gerektiğini ileri sürmek anlamına gelen moral ateizm, modern dönemde büyük etki uyandırmış ve kendisine oldukça fazla taraftar toplamıştır. Bu tür bir ateizmin teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Teorik düzeyde Tanrı inancı ile ahlaki ilkeler arasındaki ilişki ön plana çıkmıştır. Pratikte ise Tanrı inancına dayanmayan ve ahlaki bir kural tanımayan yaşam biçimi söz konusu olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle ahlak-din ilişkisine ve değişik ahlak görüşlerine degenmeye yarar vardır.

## **Ahlak-Din İlişkisi**

Tanrı'nın varlığına inananlar açısından Tanrı inancı ile moral değerler arasında kopmaz bir ilişki vardır. İnançsızlık halinde ise ahlaki yaşam kurmak ve devam ettirmek mümkün değildir. Tanrı'nın varlığına inanmayanlar ise Tanrı inancı ile ahlak arasındaki ilişkiyi reddetmiş, bazı gerekçelerden dolayı Tanrı'nın var olmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu ve benzeri görüşleri şöylece formüle etmek mümkündür:

1. Teist düşünürler, ahlakin dinden kaynaklandığını ve aralarında çok güçlü bağların olduğunu belirtmiş, dinle ahlakin birbirinden ayrılamayacağını söylemişlerdir.

2. Ateist düşünürlere göre ise ahlak ve din birbirinden ayrı iki otonom alandır. Ahlakın varlığı için dinin veya Tanrı inancının zorunlu olması söz konusu değildir. Yani ahlakın dinden bağımsız olarak varolabilmesi mümkündür.

3. Kant gibi bazı düşünürler ise din temelli ahlak anlayışını reddetmiş, ancak ahlaktan hareketle Tanrı inancına ulaşma yolunu da kapatmamışlardır.

4. Bir diğer yaklaşımı göre de ahlak ile din arasında bir sebepsonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Birbirinden ayrı olan bu iki alan bazan örtüşmekte, bazan da ters düşmektedir.<sup>1</sup>

Yukarıda sıralanan görüşlerden anlaşılacağı gibi ahlakin özerkliği ve moral değerlerin Tanrı inancından bağımsız olarak düşünülp düşünülemeyeceği konuları tartışmaların odak noktasını teşkil etmiştir.

Tanrı inancı ile ahlak arasındaki ilişkinin varlığını zorunlu görmeyenler kendi aralarında birkaç gruba ayrılmışlardır:

Bir kısım düşünürler, Tanrı inancını reddetmenin zorunlu olarak ahlaki ilkeleri ve moral değerleri bir kenara atmak anlamına gelmediğini söylemişlerdir. Yalnız bu kişiler, ahlaki ilkelere teistik olmayan bir temel bulma uğraşısını vermişlerdir. Söz gelimi çağdaş İngiliz felsefesinde egemen olan metaetik anlayış<sup>2</sup>, "olgu-değer" problemi ile birlikte hızlanan ahlaki tartışmalar da Tanrı inancına pek atıfta bulunmamıştır. Yine günümüzde teistik ahlakla örtüşmeyen naturalist, hümanist ve seküler ahlak anlayışlarının da yaygınlığı görülmüştür.

Diger bir yaklaşım ise Tanrı olmadığı için her şey mübahit direnen ve din temelli ahlak anlayışını kabul etmeyenlerden gelmiştir. Bu kişiler insan özgürlüğünden hareketle Tanrı'nın ahlaki bir otorite olarak var olmaması gerektiğini ileri süren nihilist, varoluşçu ve materyalist düşünürlerdir. Konuya ilgili teistik yaklaşımından söz etmek yararlı olacaktır.

### **Teistik Ahlak**

Teizm Tanrı'yı moral değerlerin ve ahlaki yasaların kaynağı olarak görmüş ve Tanrı'sız bir ahlak anlayışının varlığını reddetmiştir. Dolayısıyla teizme göre ahlak dinden kaynaklanmış olup her ikisi arasında vazgeçilmez bir ilişki vardır. Bu ilişkinin de mantıksal ve pratik boyutları bulunmaktadır.

Teizm açısından ahlakın temeli ve dayanağı Tanrı inancıdır. Tanrı'nın buyruklarıyla oluşan ahlaki ilkeler de objektif ve mutlak olup, kognitif (bilgi verici) bir içerik arzetmektedir. Ahlaki ilkelerin kaynağı Tanrı olduğu gibi, ahlaki eylemlerin garantisini de Tanrı inancıdır.

Teistlere göre, dinden bağımsız ahlaki bir yaşamdan söz etmek zordur. Sözgelimi Tanrı inancının reddi ile birlikte toplumda moral çöküntü (ahlaki kaos) oluşacaktır. Toplum içerisinde herkesin ahlaki erdemliliğe kendiliğinden ulaşması zordur. Bu problemde sadece çerçevesini dini değerlerin çizdiği ahlaki bir yapı içerisinde aşılabilecektir. Çünkü Tanrı inancıyla birlikte insanlar kendilerinde moral bir yaşam için zorlayıcı etmenler bulacaklardır. Bu ugurda çekilen sıkıntılar ve dertler karşısında insanlar, Tanrı inancıyla birlikte cesaret ve güç elde edeceklerdir.

Teizme göre moralite, Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaktadır.<sup>3</sup> "İyi-kötü", "doğru-yanlış" ve "adalet-eşitsizlik" gibi kavamlar, ancak aşkin bir varlık tarafından en güzel şekilde belirlenebilir ve ortaya konabilir. Neyin yapılip, neyin yapılmaması gerektiğini de teizme göre Tanrı en doğru biçimde bilen ve emredendir. Ayrıca Tanrı inancı ahlak için büyük bir güç kaynağı olmaktadır.<sup>4</sup> "Vicdan, sevgi, acıma, şefkat, duygusal his" gibi değerler de ancak mutlak bir varılıkla, yani Tanrı'nın varlığıyla anlam ve değer kazanmaktadır.

Teizme göre Tanrı, ahlak sahasında iyi ve kötüünün ne olduğunu belirlemiştir. Onun yapılmasını emrettiği şeyler "iyi", yasaklıdıığı şeyler de "kötü"dür. O ahlak sahasında tek otoritedir. Ayrıca O, moral bir yaşam için vazgeçilmez unsurdur. Bir şeyin niçin iyi veya kötü olduğu tartışması ahlak felsefesi tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Teizm için Tanrı'nın buyrukları bu konuda temel ölçüt idi. Yani Tanrı'nın emrettiği şeyler iyi, yasaklılığı taşıyan şeyler de kötü idi.<sup>5</sup> Bu probleme Platon'da degenmiş, benzeri soruları sormuştur. "Euthyphro ikilemi" adı verilen tartışmasında Platon; dindarlığın niçin kutsal olduğunu sormuş ve cevap olarak iki seçenek ileri sürmüştür: Dindarlık ya,

Kutsal olduğu için kutsaldır. Ya da,

Tanrı'ların sevmiş olmalarından dolayı kutsaldır.<sup>6</sup>

Bu sorulara verilen farklı yanıtlarla göre ahlakın dinle ilişkisiyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Teistik olmayan ancak ateizmi de içermeyen bir yaklaşım daha vardır. O da ahlaki esas alarak Tanrı inancına varmaktadır. Bilindiği gibi Kant'ın ahlaki gereklere, Tanrı'yı pratik aklın bir postulası olarak ileri sürmesi bunun en güzel örneğidir. *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen teorik kanıtları eleştiren ve reddeden Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde de pratik olarak Tanrı'nın varlığını ileri sürmüş bir anlamda, ahlaktan hareketle Tanrı inancını temellendirmiştir.<sup>7</sup> Braithwaite de dini ahlaka indirgemmiş yani bir anlamda dini, ahlaki terimlerle açıklamaya çalışmıştır. Ancak Braithwaite, Kant gibi ahlaktan hareketle Tanrı inancına varmamış, tersine Tanrı'nın sembolik olarak yer aldığı bir din anlayışını moral kavramlarla açıklamaya çalışmıştır.

### **Salt Ahlak**

Bazı ahlak anlayışları teistik ahlak anlayışını veya Kant'ta görüldüğü gibi ahlaktan hareketle Tanrı inancına varılmasını reddetmişlerdir. "Salt Ahlak" olarak isimlendirebileceğimiz bu anlayışlar Tanrı'yı inanç problemi olarak düşünmüştür, O'nu ahlak sahasından çıkarmaya ve ahlak alanını kendi başına otonom bir saha olarak görmeye çalışmışlardır. Bunlar ahlak ile Tanrı inancı arasında herhangi bir ilişki kurmadıkları gibi, bu tutuma da karşı çıkmışlardır.

Ahlakin dinden bağımsız bir alan olarak ele alınması ve ahlaki kavramların Tanrı'ya gönderme yapılmadan, kendi başlarına açıklanması doğrusu zorunlu olarak moral bir ateizm anlamına gelmemektedir. Ancak her şeye rağmen bu tür yaklaşımın teizmin ahlak anlayışıyla çatıştığı ve moral ilkeleriyle ters düşüğü bir gerектir.

Ahlaki ilkeler ve moral değerler bazan dinden ve Tanrı inancından bağımsız olarak düşünülmüş ve öylece temellendirilmeye çalışılmıştır. Metaetik anlayışın egemen olduğu çağdaş felsefede teologik ahlak veya ahlaki teoloji tartışmaları da yerini büyük ölçüde G. E. Moore'un öncülük ettiği ahlakin objektifliği görüşüne ve sezgicilikle ilgili tartışmalara bırakmıştır. Tanrı'nın varlığına ahlaktan giiden kanıtlar da sубjektif ahlak teorilerinin yayılması ve kabul görmesiyle birlikte gözden düşmüştür. Bu süreçte ahlaki teoriler Tanrı kavramı dikkate alınmadan ortaya konmuştur. Dolayısıyla teizmin Tanrı inancı ile ahlak arasında kurmuş olduğu doğrudan ilişkisi salt ahlak anlayışlarında bir kenara bırakılmıştır.<sup>8</sup>

Tanrı inancıyla ahlak arasında bir ilişki kurmayan ve kurulmasını da reddedenler için ahlak, inanç sahasından tamamen ayrılmakta ve kendi başına bir alan olmaktadır. Bu durumda ahlaki ilkelere teizmde olduğu gibi aşkin bir varlığa gönderme yapılmadan tanımlanmakta ve kutsal bir güce ihtiyaç duyulmadan açıklanmaktadır. Dolayısıyla böyle bir ahlak anlayışında Tanrı da ahlaki bir otorite olma özelliğini yitirmektedir.<sup>9</sup> Bu anlayışla Tanrı inancı yerine ahlaki değerlere fenomen dünyasında bir temel bulunmaya gayret gösterilmiştir. Söz gelimi bazı düşünürler "sezgi"yi, bazıları "duygu"yu, bazıları da "aklı" esas almış, insandaki ahlaki yapıyı da biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlarla açıklamaya çalışmışlardır.

### *Objektif Ahlak*

Ahlaki kavramlarla din arasında kurulan ilişkiyi kabul etmeyen ve ahlaki kavramların dinden çıkarılmasını reddeden düşünürlerin başında Moore gelmektedir. Moore "iyi" kavramı ile Tanrı'nın iradesi arasında herhangi bir bağlantı kurmamış ve kurulmasını da yanlışlık olarak görmüştür.<sup>10</sup>

Moore'a göre teizm, ahlaki kavramları ahlakla ilgili olmayan teorimlerle açıklamaya çalışmıştır. Bir anlamda ahlakla ilgili olmayan önermelerden ahlaki sonuçlar çıkarmıştır. Halbuki moral önermeler, tabiatçıların veya metafizikçilerin yaptığı gibi biyolojik, tarihsel, psikolojik, sosyolojik ya da dinsel olan herhangi bir olgudan çıkarılamaz. Çıkarıldığı takdirde bu bir tür yanlış (naturalistic fallacy) olacaktır ve dolayısıyla yanlıştır.<sup>11</sup> Örneğin, "iyi" kavramı kendinden başka bir şeyle tanımlanamayan, duyumlarla belirlenemeyen sadece ahlaki "sezgi"yle kavrılanan bir niteliktir (quality).<sup>12</sup> Onu psikolojik ve dini bir kavrama indirmek veya onu kendinden başka herhangi bir şeyle özdeş saymak mümkün değildir.

Ahlakta objektifliği savunan Moore'a göre bir eylemin kötü olması için Tanrı'nın veya Tanrı değerinde kabul gören diğer otoritelerin<sup>13</sup> o şeyi yasaklamış olması da gerekçe gösterilemez. Aksi takdirde Tanrı'nın var olmadığı bir durumda hiçbir şeyin yasak ve kötü olmaması gerekecektir. Halbuki Tanrı'nın varlığına inanmadığı halde eylemlerin iyi veya kötü olduğunu bilen insanlar da vardır.<sup>14</sup>

“Olgu” ve “değer” problemi Moore'un teorisinde de önemli bir yer tutmuştur. Olgunun değerden çıkarılamayacağı iddiası, bir anlamda Tanrı'dan ahlaka geçilemeyeceği düşüncesinin özünü oluşturmuştur. Moore gibi ahlakın objektifliğini savunanlara göre Tanrı ve Tanrı'nın emirleri bir değer problemidir. Ahlak ise bir olgu sahasıdır. Halkbuki teizm Moore'a göre Tanrı'dan hareketle ahlaki temellendirmeye gitmiştir. Sonuçta teistik ahlak, Moore'a göre “tabiatçılığın yanığı”na düşmüştür.

Göründüğü gibi Moore, “ahlakta objektiflik”, “değerden olgunun çıkarılamayacağı” ve “tabiatçının yanığı” gibi görüşleri ile teizme ters düşmüştür. Moore'un ahlak sahasında teolojiyi bir kena-ra bırakmasının yanında, mantıkçı pozitivistler de bilgi anlayışlarının bir sonucu olarak ahlaki duyguya indirgemişlerdir.

### *Sübjektif Ahlak*

Richards, Ayer, Russell ve Robinson gibi filozoflar duygucu (emotive) ahlak teorisini kabul ederek, ahlaki önermelerin bir tutum ya da durum bildiren ifadeler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre ahlaki önermeler kesinlikle herhangi bir olgusal önermeden çıkarılamazlar. Doğrusu ahlaki olgu diye bir şeyin varlığı da söz konusu değildir.<sup>15</sup>

Emotivizme göre biz bir şeye “iyi” veya “kötü” derken objektif bir gerçekliği anlatmaktan çok kendi duygularımızı dile getirmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle ahlak yargıları, kendi sübjektif duygusu ve tutumlarını dile getiren yargılardır.<sup>16</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi, mantıkçı pozitivizmin doğrulama ilkesi gereği sadece bilimsel yargılarla, mantık ve matematiğin zorunlu önermeleri doğrulanabiliyordu. Bunların dışında kalan dini ve ahlaki önermeler ise doğrulanamıyordu. Ahlaki önermeler doğrulanamadığı için anlamsız ve sözde yargılar idi. Dolayısıyla ahlaki yargılar, bu yargıları dile getiren kişinin sübjektif duygularıyla ilgili idi.<sup>17</sup>

Ayer ve diğer pozitivistlerin, metafizikle birlikte ahlaki da duyu-gu zeminine indirmeleri, ahlaki ilkeleri kognitif bulmayarak doğrulanamaz veya yanlışlanamaz kabul etmeleri, onların, teistik ahlak anlayışına ters düşmelerine neden olmuştur. Ayer'in metafiziğe ve ahlaka karşı olan bu katı tutumu her ne kadar daha sonraları yu-

muşamışsa da Tanrı-ahlak ilişkisi ile ilgili tartışmalarda teistik anlayışın gölgедe kalmasına neden olmuştur.

### *Hümanist Ahlak*

Moore ve Ayer'den başka çağdaş İngiliz felsefesinde Russell, Huxley, Robinson, Flew ve Mackie gibi filozoflar da Tanrı-ahlak ilişkisini reddederek, Tanrı inancından bağımsız salt ahlakin olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu filozofların teizmin karşısına koymuş oldukları ahlak anlayışlarına hümanist veya seküler ahlak da denilebilir. Bu anlayışların kökleri de İngiltere'de XVIII ve XIX. yüzyıla kadar uzanmaktadır.<sup>18</sup>

Nietzsche ve Sartre da insan özgürlüğünden hareketle Tanrı'nın var olmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Varoluşcular zihinlerinde Tanrı ya da özgürlük ikilemini oluşturmuş ve özgürlük amacıyla insanın kendi özünü kendisinin oluşturmaları gerektiğini söylemişlerdir. Yine bu kişilere göre insanın özgürlüğe mahkum olduğu bir dünyada Tanrı'da yok olmaya mahkumdur.

Varoluşcuların yanında J. Rachels, daha da iddialı bir tutum sergileyerek ahlaken Tanrı'nın var olmaması gerektiğini dair bir kanıt ileri sürmüştür. Rachels'a göre,

Eğer Tanrı var ise, O, tapınmaya layık olmalıdır.

Tanrı'nın tapınmaya layık olması için de herhangi bir insanın özgür olmaması gerekmektedir (Yani bir kişi dahi olsa özgür bir insan bulunuyorsa Tanrı, tapınma objesi olmayacaktır).

Dolayısıyla Tanrı gibi bir varlık olamaz.<sup>19</sup>

Rachels'a göre insan, inancı gereği Tanrı'nın bütün emirlerine kayıtsızca teslim olmak zorundadır. Ancak bu da onun ahlaki bir varlık olmasını engellemektedir. Ahlaki bir varlık olmak davranışlarında özgür olmak ve kendi kendini yönetmek demektir.<sup>20</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın var olması demek insan açısından özgür olmamak ve kendi kendini yönetmemek anlamına gelecektir.

Göründüğü gibi bazı düşünürler salt ahlak anlayışını ileri sürmüştür, bir anlamda ahlaki ilke ve kavramları dinden ve Tanrı inancından bağımsız olarak düşünmüştür. Bu tutumları da en azından onların ahlaki ve moral değerleri, Tanrı inancıyla birlikte düşünmeye karşı olduklarını göstermektedir. Teorik yönü ağır basan bu tartışmaların yanında Russell ve Robinson gibi filozofların dini

ahlaki şiddetle eleştirdikleri de görülmektedir. Bu da moral ateizmin aşağıda ele alacağımız diğer bir boyutunu sergilemektedir.

### **Teistik Ahlakin Eleştirisi**

Dinin, ahlaki ilkeleri Tanrı inancıyla birlikte düşünmesi ve Tanrı'yı ahlaki otorite olarak görmesi, Tanrı inancından bağımsız moral bir yaşamın olamayacağını ileri sürmesi olarak değerlendirilmiştir. Mackie, Russell ve Robinson gibi ateistler ise dinin, ahlak ile Tanrı inancı arasında kurmuş olduğu ilişkiye reddetmiş, hatta Tanrı inancının insanın ahlaki yapısını olumsuz etkilediğini ileri sürmüştür. Ateistlere göre,

a) Din ve ahlak iki ayrı sahadır. Aralarında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaz. Dolayısıyla Tanrı inancının olmadığı durumlarda ahlakin olmayacağı veya moral bir çöküntü yaşanacağıının iddia edilmesi doğru değildir. Tanrı'nın varlığını inkar etmek zorunlu olarak yaşamın anlamsız, saçma ve degersiz olduğunu kabul etmek demek değildir.<sup>21</sup>

b) Ateizm'in Tanrı inancı konusunda olumsuz bir tavır takınması onun moral değerlere de karşı olduğu anlamına gelmez. Karşı çıkan şey ahlaklı olmak değil, doğa üstü ahlak anlayışının benimsenmesidir. Diğer bir deyişle mutluluğun ve sevginin başka dünyalarda elde edilebileceği inancıdır.<sup>22</sup>

Flew başta olmak üzere bazı ateistler Tanrı'yı reddetmekle birlikte ahlaki ilkelere ve moral değerlere kaytsız kalmayı veya ahlaki kural tanımamayı eleştirmiştir, "Tanrı olmadığı için her şey mubahır" ilkesini kabul etmemiştir. Ahlak anlayışının materyalistlerden farklı olduğuna işaret eden Flew'a göre, insanın ve ideallerinin kaynağıyla ilgili olarak tabiatçı görüşü kabul etmek, indirgemeci (redüktif) materyalizmi kabul etmek anlamına gelmez. Kaldı ki insan, dini ya da materyalist ahlak anlayışlarından birini benimsemek zorunda değildir.<sup>23</sup>

c) Mackie'ye göre ahlak (iyilikler, erdemler) veya ahlaksızlık (kötülükler, çirkin eylemler) ne teistin ne de ateistin tekelinde bulunmaktadır.<sup>24</sup> Tanrı'ya inandığı halde ahlaksız olanlar görüldüğü gibi ateist olduğu halde dürüst ve ahlaklı olanlar da bulunmaktadır.<sup>25</sup> Dolayısıyla ahlaksızlık sadece ateistler için söz konusu olmaz. Kaldıki ahlaklı olmak veya olmamak birinci derecede Tanrı inancının göstergesi değildir.<sup>26</sup>

Ahlak olgusunu seküler ve hümanist açıdan ele alan düşünürler onu hümanist ve naturalist bir çerçevede açıklamaya çalışmışlardır. Söz gelimi Mackie ahlaklı, insanın biyolojik ve sosyo-tarihi evrimi içerisinde gelişen, nesilden nesile aktarılan duygusal davranış problemi olarak görmüş, ahlaki düşüncenin biyolojik, sosyolojik ve psikolojik açıklamalarını elde edebilme olanlarından söz etmiştir.<sup>27</sup>

Mackie'ye göre ahlak, aşkin bir varlık olarak kural koyucuya, yani Tanrı'ya gereksinim duymaz. Moral değerlerin varlığı için Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak düşünülmesi veya ahlaki düşünce için önemli bir unsur olarak ileri sürülmeli, O'nun gerçek varlığını kanıtlamaz.<sup>28</sup> İnsandaki vicdan duygusunun teizmi desteklemesi ve Tanrı inancına temel olması bir yere kadar mümkün olabilir. Ancak vicdan duygusu rasyonel açıdan Tanrı inancı için yeterli değildir.<sup>29</sup>

### Dini Ahlak Anlayışının Eleştirisi

Yukarıdaki teorik tartışmaların yanında Russell ve Robinson gibi filozoflardan da dini ahlak anlayışına karşı pratik seviyede ciddi eleştiriler gelmiştir. Bunlara göre

1. Dini ahlak tedbir (prudence) ahlaklıdır. Din mensuplarını bazan vaadlerle teşvik, bazan da cezalandırma ile tehdit etmektedir. Yani taraftarlarını korku ve ümitle yönlendirmektedir. Halbuki insan ödev biliincine sahip olarak yükümlülüklerini kendiliğinden yerine getirebilmelidir.

2. Din ceza ve ödül kavramlarını işleyerek insanların kendilerini düşünmelerine, bencilliğe itilmelerine ve pragmatik davranışlarına neden olmaktadır. Bencillerin oluşturduğu bir toplumda da ihtiras, kin ve nefret duyguları yaygın olacaktır. Dolayısıyla dinin zararı, ahlaki çöküntüye neden olduğu için daha fazladır.<sup>30</sup>

3. Dini ahlakın temelinde korkunun bulunması, diğer bir deyişle Tanrı'nın insanları cehennemle korkutması ahlakla bağıdaşır bir durum değildir.<sup>31</sup>

4. Toplumlar din anlayışları gereği her zaman ve her konuda haklı olduklarını düşünürler. Dolayısıyla, güçlü oldukları anda kendilerinden olmayan insanları din adına acımasızca öldürerek, yaralayacak veya zulmedeceklerdir. Böylelikle din, bir anlamda savaş kaynağı olacaktır.<sup>32</sup>

5. Teolojik temele sahip ahlaki sistemler, iktidarı ellerinde bulunduran kişilerin kendi otoritelerini korumak ve insanların düşüncelerini yok etmek için oyuncak haline gelecektir.<sup>33</sup>

6. Dini ahlakin pragmatik yönü ağır basmaktadır. Bu yüzden insanlar rahatı tercih ederek düşünmeyi ve araştırmayı elden bırakmaktadır.<sup>34</sup>

7. Tanrı inancı gerek bu dünyada gerekse ahiret hayatında rathanlığı elde etmek için bir araç olarak görülmüştür. Ancak dinin rathanlık kaynağı olması ve taraftarlarını huzurlu kılması onun doğruluğunu garanti etmez.

Buraya kadar özetlenen eleştirilere, inananlardan da güçlü itirazların geleceği muhakkaktır. Özellikle Russell ve Robinson gibi düşünürlerin dini ahlaki basit bir şekilde anlamaları ve insanları yargılamaları kolayca sorgulanabilecektir. Ancak yukarıdaki eleştirilerin ve bu eleştirilere verilen yanıtların doğrulukları konumuzun dışında kalmaktadır. Her şeye rağmen bu noktadaki tartışmaları çağımızla ilgilendirip değerlendirmede bulunan Gaskin'in görüşlerine yer vermek yararlı olacaktır. Teist olmayan ancak ateizmin de birtakım pratik, moral ve psikolojik olumsuzlukları olduğunu söyleyen Gaskin, dini ahlakin bir kenara bırakılarak yerine yeni bir şey konmayışının mahzurlarını görmüş ve doğru tesbitlerde bulunmuştur:

Gaskin'e göre yüzyılımızda Tanrı'nın ahlaki bir otorite olarak reddedilmiş olması her şeyi çözmemiştir. Seküler ahlaka sahip olan ve pekçok ahlaki yükümlülüğü kaldırarak yerine yeni bir şey koymayan modern toplumlar tutarsızlık içinde bulunmuşlardır. Dogrusu ahlaki otoritenin yıkılması diye bir şey de söz konusu değildir. Çünkü ateistik gerekçelerle ahlak sahasında Tanrı otoritesini reddedenler, Tanrı yerine metafizik görünümülü dünyevi tanrıları ve otoriteleri koymakta gecikmemişlerdir. Marksistler proletarya egemenliğini insanların beraberce kurdukları ve herkesin katılabildiği bir süreç olarak ileri sürmüştür, ancak onu aynı zamanda insanların işbirliği yapıp yapmayacaklarına karar veren emredici ve varlığı kaçınılmaz olan kutsal bir otorite gibi düşünmüştür. Yine XX. yüzyıl toplumlarındaki tek partili yönetimlerde parti egemenliği sadece insan davranışlarını etkileyen kaba bir güç olarak kullanılmamış, ayrıca emredilen şeylerin etkili olmasını sağlamak için bir tür kutsal (metafizik) güç olarak da ileri sürülmüştür.

Ateizm adı altında “iyi” ve “kötü” kavramlarının kaybolmasını eleştiren Gaskin, bunu moral yapıtımların etkisizleşmesi ve insanların söz konusu kavamlardan uzaklaşması olarak açıklamıştır. Ona göre modern dönemde moral kavamlar sadece birtakım sosyal ve insanı ihtiyaçlara göre sınırlanmış, bunun yanında evrensel ve ezeли olan pekçok şey gözden kaçmış, ahlak adı altında sadece toplumdaki sosyal haklar, proletar istekler, kişisel ilişkiler ve günlük ihtiyaçlar konuşulmaya başlanmıştır. Yirminci yüzyılda işlenen en büyük entelektüel kusurlardan birisi de, bir taraftan insanların tarihte görülmemiş ve akla hayale gelmeyen kötülkere karşı hoşgörülü davranışları, diğer taraftan sosyal yaşamındaki küçük ayrıntılarla önemle uğraşmış olmasıdır. Yaramaz bir okul çocuğunun alacağı ceza Avrupa'da günlerce ahlaki problem yapılrken, dünyanın değişik yerlerinde cereyan eden katliamlara ve suçsuz yere öldürülén binlerce insanın dramına seyirci kalınmıştır.<sup>35</sup>

## Dipnotlar

- 1 Gaskin, *The Quest For Eternity*, s. 150-2; Aydin, *Din Felsefesi*, s. 239; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 254.
- 2 Çağdaş İngiliz felsefesinde metaetik ahlak anlayışı egemendir. Bu anlayışta ahlaki kavramların çözümlemesi, tartışılması ve eleştirisi önem kazanmıştır. Bu yaklaşım göre pratik düzeydeki ahlaki yaşıntı kişisel bir tercihtir. Ahlaklılar da pratik sahaya girmek durumunda kendilerini hissetmemişlerdir. Dolayısıyla ahlaki bilgi ve bu bilgiyle ilgili tartışmalar pratığın önüne geçmiştir (Nielsen, "History of Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 106; "Problem of Ethics", a.e., III, s. 117-13; Norman, *The Moral Philosophers*, s. 2-3).
- 3 Von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 455.
- 4 Moudrough, *The Sovereignty of Good*, s. 56; Hepburn, *Christianity and Paradox*, s. 128; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 102-3
- 5 Ancak teizmin bu yaklaşımı "teistik subjektivizm" olarak adlandırılmış ve farklı bir yorum getirilmiştir. Bunlara göre, Tanrı bir şeyi iyi olduğu için emretmiş veya o şeyi kötü olduğu için yasaklamıştır (Aydin, a.g.e., s. 240; Bartley III, *Morality and Religion*, s. 7-12). Ahlakin dinden kaynaklanmasıyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Kılıç, *Ahlakin Dini Temeli*, s. 85-125.
- 6 Plato, *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, *Phaedo*, s. 17-19; Gaskin'e göre Platon'un yuridik tartışmasının birinci seçenek, dini kavramların ahlaki kavramları belirlemediği görüşünün temeli olmuştur (Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 150).
- 7 Kant, ahlak kanıtını *Pratik Akıl Eleştirisi* adlı eserinde ileri sürerek, ahlaki bir varlık olan insanda, en yüksek iyunun (mutluluk, ahlakılık) gerçekleşmesi için "Tanrı ve ölümsüzlük" postulatını ortaya koymuştur (Kant, *Critique of Pure Reason*, (A- 798/B-826; A-810/B-838; A-811/B-839), s. 630-44; geniş bilgi için bk. Aydin, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 25-50).
- 8 Hepburn, "Moral Arguments for the Existence of God", s. 382.
- 9 Nagel, a.g.e., s. 71- 72.
- 10 Moore, *Ethics*, s. 77- 78; Moore, *Principia Ethica*, s. 10 vd.
- 11 Nowell-Smith, *Ethics*, s. 32-33 ve 180-182; Aydin, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 71-72.
- 12 Nelson, "George Edward Moore", *Encyclopedia of Philosophy*, V, s. 379; Nielsen, "History of Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 100-101.
- 13 Moore, bazı teorilerde Tanrı yerine konan akıl, pratik akıl, mutlak irade, evrensel irade, ya da gerçek ben (true self) gibi kavramları da Tanrı gibi ahlaki kavramların nedeni saymaz. Moore'a göre bu tür kavramların dış dünyada varlıklar da yoktur. Bunlar sadece insan zihinin 'fakülteleri'dir (Moore, *Ethics*, s. 77-79).
- 14 Moore, a.g.e., s. 77-79.
- 15 Nielsen, "History of Ethics", s. 106-107.

<sup>16</sup> Aydin, a.g.e., s. 73; Norman, *The Moral Philosophers*, s. 226- 7

<sup>17</sup> Ayer, a.g.e., s. 104 v.d.

<sup>18</sup> Yüzyılımızda İngiltere'de ahlaki, dinden ve kiliseden bağımsız kılmak için birtakım dernekler kurulmuştur. Bunların başında da 1957'de kurulan Humanist Association gelmektedir. Dünyanın değişik yerlerinde de çeşitli humanist demekleri kurulmaya başlanmıştır, dinden ve Tanrı'dan ziyade ilgiyi insana çekmek amacıyla çalışmalara başlamışlardır. 1963'de de Ayer ve Julian Huxley'in de kuruluşunda yer aldığı British Humanist Association kurulmuştur. Bu yıllarda din karşıtı olmak veya inançsızlık bir anlamda humanist olmakla eşdeğerde anlaşılmıştır. Bazan değişik anımlarda da yorumlanan humanizmi Ayer "kiliselere karşı açılmış dini bir savaşın özu" olarak tanımlamıştır. Ayer'e göre bu savaş bir yandan Hıristiyan teolojisini saçmalıklarını ortaya koyacak, diğer yandan da dini inancın mutluluktan ziyade sefaletin kaynağı olduğunu gösterecektir. Ayrıca Ayer'e göre humanizm, politik ve sosyal bir güç olarak kilisenin insanlığın aydınlanması ve gelişiminde bir engel olduğunu ifade edecektir (David Tribe, *100 Years of Free-Thought*, s. 46 ve 55-59).

<sup>19</sup> Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 95.

<sup>20</sup> a.e., s. 95.

<sup>21</sup> Robinson, *An Atheist's Values*, s. 130-139; MacIntyre and Ricreur, *Significance of Atheism*, s. 15-18; Martin, *Atheism*, s. 23-24.

<sup>22</sup> Smith, *Atheism*, s. 26-27.

<sup>23</sup> Flew, a.g.e., s. 112-115.

<sup>24</sup> Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 255.

<sup>25</sup> Russell, *Why I Am Not A Christian*, s. 160.

<sup>26</sup> Bazi teistler, ateistlerin de ahlaklı, dürüst veya iyiliksever olabilecekleri söyleğinde, onların gerçekten ateist olduklarını kabul etmezler. Onlara göre bu tür ateistler bilincsiz de olsa bir inanca sahiptirler. Inançsızlıklar ise birtakım entelektüel önyargılar dolayısıyla gerçeğin farkına varamamalarından kaynaklanmıştır (Hick, *Faith and Knowledge*, s. 65).

<sup>27</sup> Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 118.

<sup>28</sup> a.e., s. 118.

<sup>29</sup> a.e., s. 118.

<sup>30</sup> Russell, a.g.e., s. 36-37 ve 161.

<sup>31</sup> Robinson, a.g.e., s. 155.

<sup>32</sup> a.e., s. 255.

<sup>33</sup> a.e., s. 162.

<sup>34</sup> Mitchell, *Morality: Religious and Secular*, s. 155-6.

<sup>35</sup> Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 163.



# Kötülük Problemi

## Kötülük Probleminin Niteliği

Kötülük problemi Tanrı'nın varlığı aleyhinde kullanılan en eski ve en iddialı argümandır. Teizme yöneltilmiş en ciddi itirazlar da bu problemden kaynaklanmıştır. Teizmin Tanrı anlayışına ve Tanrı'nın varlığı için ileri sürdürdüğü teleolojik kanita mantıksal açıdan önemli bir tehdit oluşturmaktadır. "Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan Tanrı" inancına yöneltilmiş ciddi bir itirazdır. Kisaca Tanrı kavramının çelişik olduğunu göstermeye çalışan ve teleolojik kanıtı çürütmeyi amaçlayan bir argümandır.<sup>1</sup> Sadece teorik bir problem olmayıp pratik yönü de bulunan kötülük problemi gücünü büyük ölçüde herkesin (ateist veya teist olsun) yaşamında tanık olduğu ve birlikte yaşadığı üzücü olayların varlığından almaktadır. Bunlar arasında deprem, sel, yangın, kuraklık, hastalık, savaş, soykırım, zulüm gibi hadiseler bulunmaktadır.

Kötülük problemini ileri sürenler Tanrı'nın varlığı için ciddi sıkıntılardan ortaya koymakla birlikte sonuç itibarıyle Tanrı inancı karşısına geri adım atma durumunda kalmıştır. Çünkü kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı'nın yokluğunun çıkarılması (kanıtlanması) zor görülmektedir. Şayet çıkarılacak olursa buna karşılık mevcut iyiliklerden hareketle ne sonuca varılacağı sorusu akla gelmektedir. Kaldı ki, var olan kötülüklerin oranıyla iyilikler arasında

bir karşılaştırma yapıldığında sonucun ne olacağı aşikardır. Bu sııntıının farkında olan Mackie gibi ateist filozoflar kötülük problemini tartışırken Tanrı'nın varlığını çürütmeye çalışmaktan ziyade Tanrı kavramıyla kötülüklerin varlığı arasındaki çelişkiye dikkat çekmiş, konunun teistik bir problem olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Mackie'ye göre aslında ateistler de kötülüklerden tamamen arınmış bir dünyanın varlığını düşünmezler. Ancak onlar, teistlerin bir yandan her şeyin mükemmel olduğunu belirtmelerine, diğer yandan da kötülüğü dini açıdan temellendirmelerine itiraz ederler.<sup>2</sup>

Stephan Evans da kötülük probleminin iki yönüne işaret etmiştir. Ona göre kötülük probleminin biri mantıksal diğer de kanıtsal olmak üzere iki biçimini bulumaktadır. Kötülük probleminin "mantıksal formu"na (logical form) göre kötülükler ile Tanrı'nın varlığı arasında mantıksal bir çelişki bulunmaz. Bu noktada Evans'a göre Tanrı'nın varlığı hedef alınmamış, daha çok Tanrı inancı ile kötülükler arasındaki mantıksal çelişkiye dikkat çekilmiştir. Kötülük probleminin "kanıtsal formu"na (evidential form) göre ise bu konu Tanrı'nın varlığına inanmamak için geçerli bir kanıt olarak değerlendirilmiş ve Tanrı'nın varlığının çürütlmesi hedeflenmiştir.<sup>3</sup>

Kötülük problemi karşısında teistler de çeşitli görüşler ileri sürek Tanrı inancına olan itirazı önlemeye çalışmışlardır. Ancak bunlara geçmeden önce kısaca kötülük problemini açıklamak yerinde olacaktır.

### **Kanıt Olarak Kötülük Problemi**

Teizm Tanrı'yi yetkin niteliklerle donatmış ve noksantalıklardan uzak olduğunu ifade etmiştir. Tanrı'nın aşkınlığı ve yaratıcılığını önemle vurgulayan teizm aynı zamanda O'nun iyilik sahibi olduğunu, her şeyi bildiğini ve her şeyi yapabileceği inancını da benimsmiştir. Ateistler ise bu niteliklerin dünyadaki kötülüklerle örtüşmediğini iddia ederek: "Madem ki Tanrı iyilikseverdir; olup biten her şeyi bilmektedir; her şeyi yapmaya da muktedirdir. O halde bu kötülükler de nereden çıkmaktadır?" diye sormuşturlardır.

Teizme göre Tanrı,

- a) Her seye gücü yetendir,
- b) Her şeyi bilendir,
- c) Mutlak iyidir.

Her şeye gücü yeten bir varlık olarak Tanrı'nın üstesinden gelmeyeceği şeylerin olmaması gerekir. Çünkü Tanrı'nın gücü için herhangi bir sınırlı söz konusu değildir. Her şeyi bilen Tanrı'nın, dünyada cereyan eden acı olaylardan habersiz olması da mümkün değildir. Dolayısıyla iyilik sahibi bir Tanrı'nın kötüyü istemesi ve yaratıklarının boş yere acı çekmesini dilemesi imkansızdır. Ayrıca Tanrı, mutlak iyidir. O her zaman iyiyi tercih etmekte ve iyiliği dilemektedir. Iyiliğin en belirgin özelliği de kötülüğe karşı olmak ve onu istememektir.<sup>4</sup>

Dolayısıyla,

Eğer Tanrı her şeye gücü yeten bir varlıksa, kötülüğü önleme-ye muktedir olabilmelidir.

Eğer O mutlak iyilik sahibi bir varlıksa kötülüğü önlemeyi istemelidir.

Ancak kötülüğün var olduğu görülmektedir.

d) Dolayısıyla Tanrı, her şeye gücü yeten bir varlık olmadığı gibi mutlak iyilik sahibi bir varlık da değildir.<sup>5</sup>

Yukarıdaki argümana göre Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı birbirile ters orantılı hale gelmiştir. Yani Tanrı'nın varlığı bir anlamda kötülüğün yokluğu demektir. Çünkü Tanrı varsa, kötülük olmamalıdır. Veya kötülüğün varlığı Tanrı'nın yokluğu anlamına gelecektir.<sup>6</sup> Çünkü kötülük Tanrı'nın var olmadığı bir durumda ortaya çıkacaktır.

Kötülük problemini dile getirenlerden birisi de David Hume'dur. Hume, *Tabii Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserinde bu konuya ilgili şu soruları sormuştur: Tanrı kötülüğün önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğün önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir. Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?<sup>7</sup>

Göründüğü gibi Hume da Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesiyile, iyilik sahibi olmasının bağıdaşmadığını işaret etmektedir.

Kötülük problemi teistleri bir hayli düşündürmüştür ve ateistlere karşı cevap vermeye zorlamıştır. Çünkü ateistlerce Tanrı'nın varlığıyla, kötülüğün varlığı arasında bir ikilem oluşturulmuş, kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın varlığının mantıken çeliştiği iddia edilmiş, çelişmediği düşünülse bile kötülüğün varlığının Tanrı'ya inanmak için geçerli bir neden olduğu ileri sürülmüştür.

### Kötülük Probleminin Eleştirisi

Teistler kötülük problemini Tanrı'nın varlığını çürütecek değerde görmemiş, sonuç itibariyle kötüluğun varlığıyla Tanrı'nın varlığı arasındaki çelişki iddialarını da reddetmişlerdir. Onlara göre Tanrı'nın her şeye gücünün yetiyor olması veya iyiyi dileyip dilememesi kötüülükle doğrudan ilgili değildir. Ayrıca mantıken imkansız olan bir şeyi de Tanrı istermeyecektir. Yani sevgi dolu bir Tanrı'nın durdukları yere yaratıklarının kötüüğünü istemesi bir anlamda annenin kendi yavrusuna kötülük yapmak istemesiyle aynı değerde olacaktır. Halbuki biranneye çocuklarına şefkatle yaklaşma duygusunu veren Tanrıdan böyle birşey beklemek akla aykırı olacaktır. Herşeye rağmen teistler "şayet ortada bir kötülük varsa, Tanrı da bunu engellemiyorsa, bu noktada Tanrı'nın bir bildiği olacaktır"<sup>8</sup> tezini ileri sürmüşlerdir.

Kötülük problemiyle ilgili eleştirileri karşılamak için teistler öncelikle kötülüğü doğal ve moral olmak üzere ikiye ayırmışlardır:

- a) Doğal kötülükler, doğada meydana gelen deprem, yangın, sel, hastalık, açlık, kuraklık v.b. felaketlerdir.
- b) Moral kötülükler ise temelde ahlaki bir yükümlülüğü ve özgürlüğü olan insanın neden olduğu savaş, zulüm, soykırım ve haksızlıklardır.<sup>9</sup>

Doğal kötülükler (natural evils) doğanın işleyişi içerisinde izah edilmiş ve bilimsel şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Ahlaki kötülükler de (moral evils) özgürlüğe sahip olan insanın kendi yapıp etmelerine bağlanmıştır.<sup>10</sup> Daha önce de görüldüğü gibi Mackie, teizmin tutarlığı açısından iyilik sahibi bir Tanrı'nın bütün gücüyle kötülüğü önleyeceğini ve buna da muktedir olması gerektiğini belirtmiştir. Mackie'nin bu sözleri aslında Tanrı'nın kötüüğe niçin izin verdiğine sorgulamaktır. Bu eleştirden hareketle teistler, Tanrı'nın sınırlı sayıda kötüüğe izin verdiğine itiraf etmiş, daha sonra da Tanrı'nın bunu yapmak için hakkı gereklilerinin bulunduğuunu ileri sürmüşlerdir.

Kötülük problemi karşısında ateistlere en etkili cevaplardan birisi, Leibniz'in "teodise" (theodicy) görüşündür. Leibniz üzerinde yaşadığımız dunyanın, mümkün alemler içerisinde en iyisi olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasıyla kötülüklerin varlığını Tanrı'nın varlığı ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre dünya, Tanrı adaletinin egenen olduğu bir dünyadır. Bu dünyadan daha iyisini veya kötülü-

gün olmadığı bir yaşamı düşünmek yersizdir. O'na göre var olan kötülükler mümkün olan en iyi dünyanın bir parçası olunca, (da-hası olmak zorunda olunca) kötüluğun olmadığı başka bir dünyayı varlığını düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü herhangi bir biçimde de olsa, orada da kötülük var olacaktır.<sup>11</sup>

Bazı düşünürler de ateistlerin eleştirilerini tartışmak yerine kötülüklerin varlığını ya göz ardi etmiş ya da bunun bir yanılmadan ibaret olduğunu söylemiştir. Konu bazan ciddiye alınmamış, bazan da din açısından bir problem olarak görülmemiştir.

Hinduizm'deki Vedanta öğretilerine göre kötülük yanlışdan (illusion) ibarettir.<sup>12</sup> Nelson Pike'a göre ise kötülük problemi din açısından Tanrı'nın varlığı ile ilgili ciddi bir problem olmadığı gibi teoloji için de bir tehlike değildir. Pike'a göre Tanrı'nın varlığı bir inanç unsuru olup inananlarca da koşulsuz olarak kabul edilmiştir. Dine göre her şeyi yapmaya gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı mutlak anlamda iyilik sahibidir. Dolayısıyla O herhangi bir olumsuz durumun meydana gelmesine olanak tanıyacak ahlaken uygun gereklere sahiptir.<sup>13</sup>

Buraya kadar verilen eleştirilerin yanında kötülük problemi ile ilgili olarak dini açıklamalar da ileri sürülmüştür. Kötülüklerin varlığını yadsımayan ve bunları Tanrı'nın varlığı açısından da bir çelişki olarak görmeyen düşünceleri söylece sıralayabiliriz.

### *Teistik Eleştiriler*

Teistlere göre,

a) Iyinin var olması için mantıken kötüünün de var olması gereklidir. Her şeyin iyi olduğu bir dünyada iyiliğin "iyi" olarak bilinmesi mümkün olmayacağıdır. Kötülük iyiliğin elde edilmesi, bilinmesi ve takdiri için var kılınmıştır. Ayrıca şefkat, sempati, kahramanlık, afetme duygusu ve erdemli olmak gibi özellikler kendi başlarına ortaya çıkabilecek durumlar değildir. Bunların oluşması için acı ve ıstırabın olması gerekmektedir. Dolayısıyla kötü olmaksızın iyi var olmayacak ve değeri anlaşılmayacaktır. Çünkü kötülük, iyiliğin zorunlu tamamlayıcısıdır.<sup>14</sup>

b) Tanrı insana özgür irade vermiştir. Vermiş olduğu özgür iradenin kullanımına da müdahale etmemektedir. Bu amaçla kendi gücünü dahi sınırlamaktadır. Iyiyi elde etmesi için kendine özgür

irade verilen insanın bu süreçte yanlış karar verme olasılığı da bulunmaktadır. İnsanın özgürce davranışması doğal olarak hata yapma ve kötülüğe neden olma ihtimalini de içermektedir. Çünkü iyiliği tercih etme özgürlüğü bulunan insanın kötüyü seçememesi çelişki olacaktır.<sup>15</sup> Dolayısıyla iyilik üzere yaratılan insanın iradesini kötü yönde kullanmasından ve ıstıraba neden olmasından dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz.<sup>16</sup> Nitekim böyle davranışacak olan bir insanı ilk önce Tanrı uymış ve öteki dünyada sorgulayacağını bildirmiştir.

c) Kötülük, insanın moral yetkinlige ulaşması için önemli bir rol oynamaktadır. Doğumundan itibaren eğitilmek, olgunlaşmak ve kişiliğini bulmak durumunda olan insan için bu dünya ahlaken kemale erme, John Hick'in ifadesiyle "soul-making" mekanıdır.<sup>17</sup> Bu süreçte insanoğlu önce kendi kişiliğinde başlayarak iyiliği hakim kılmaya ve kötülüğe de sıfırlamaya gayret gösterebilir.

Hick, dünyayı ahlaki olgunluğa erme mekanı olarak görmüş ateistlerin bu dünyayı hedonistik (hazıcı-zevk dolu) bir cennet olarak görmek isteyişlerini ve Tanrı'nın da bunu yapmaya zorunlu olduğunu düşünmelerini reddetmiştir. Hick'e göre Tanrı, evinde evcil hayvanına kümes yapan ve bütün riskleri düşünen bir kimse durumunda değildir. Kaldi ki, kümeste de hangi şartla olursa olsun olumsuz yönler bulunacaktır.<sup>18</sup>

d) Hristiyan geleneğinde yaygın olan bir inançsa göre kötülüklerin temelinde insanların günahkarlığı yatomaktadır. Diğer bir deyişle yaşanan acı ve ıstıraplar Tanrı'nın insanlara verdiği cezalarıdır.<sup>19</sup> İnsanlar yapmış oldukları kötülüklerin karşılığını bu dünyada da çekmekte ve kötü eylemleri karşılıksız kalmamaktadır. Ayrıca inanan insanların haksız yere yaşamış olduğu sıkıntılardır ve ıstıraplarla, günahsız insanların çektiği acılar karşılıksız kalmayacaktır. Yani çekilen sıkıntılarla karşılık ileride insanları mutlu bir gelecek beklemektedir. Tanrı cennetiyle bu insanların acılarını dindirecektir.<sup>20</sup>

Yukarıdaki görüş teistler arasında tartışmaya yol açmış ve şiddetli eleştiriyle karşılaşmıştır. Sözelimi İslâm düşünürleri insanların doğuştan günahkar olduğunu kesinlikle reddetmiş, insanların kötülüğü hak ettiği ve acı çekmek için cezalandırıldığı anlayışını kabul etmemiştirlerdir. Onlara göre cereyan eden kötü olayların nedenleri başkadır. Suç işleyen ve kötülük yapan kişiler zaten bu dünyada adalet önüne çikacaklardır. Çıkmayan ve suçunun karşılığını

görmeyen kişiler ise ahiret yaşamında mutlaka bunun hesabını vereceklerdir. Ayrıca kimse bir başkasının yapmış olduğu suçtan dolayı manen ya da maddeten cezalandırılamaz, cezalandırılamadığı gibi lanetlenemez veya kınanamaz da. Dolayısıyla bu noktada Hıristiyanlık'la İslamiyet arasında ciddi inanç ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Tanrı insanların acı çekmesinden zevk alan bir varlık değildir. Bu durum belki bazı insanların arasında cereyan eden bir durum olabilir. Ancak Tanrı birbiriyle problemli ve kavgalı olan iki insan dan birine benzememektedir. O herkesin Tanrısidir. Yarattığı bütün varlıklara da hayat vermekle sevgisini göstermektedir. Tanrı kötü insanların bile iyiliğini istemekte, onları her fırsatта masum tabiatlarına geri dönmeye çağrılmaktadır. Bu amaçla peygamberleri aracılığı ile buyruklarını ve uyarılarını herkese ulaştırmıştır.

Tanrı kötülüklerin bir an önce iyije dönüştürülmesini ve insanların mutlu olmalarını dilemektedir. Acı çeksin veya çekmesin bütün insanlar Tanrı'nın kullarıdır. Var olmalarının temelinde de kötülük ve acı değil, iyilik ve sevgi bulunmaktadır. Sonuçta dünyada karşılaşılan fiziksel kötülüklerle karşı insan çalışıp tedbirini almalı moral kötülüklerle karşı da iyiliği egemen kılmak için uğraşmalıdır. İslamiyet'e göre insanın Tanrı katındaki değeri de iyilikler uğrundaki gayretleri ve kötülüğü berteraf etmedeki çabalarıyla açığa çıkacaktır.

e) Bazı düşünürlere göre acı ve ıstıraplardan için yaşamsal bir önem taşımaktadır. Çünkü gerçek ve samimi inançlar trajedi karşısında oluşurlar. Böyle zamanlarda insanlar yaşamın ağırlığını hisseder, iradelerindeki yapaylığı bir kenara bırakarak kendilerine ve davranışlarına çeki düzen verirler.

Inançta içtenlik çok önemlidir. Bu da sıkıntılı anlarda kontrol edilir ve ölçülür.<sup>21</sup> İnsanların Tanrı'ya olan inançlarında samimi olup olmadıkları normal zamanlarda bilinmez. Böyle zamanlarda insanlar kendilerinin ne durumda olduklarının farkına varır ve seviyelerini ölçerler.

f) Bu konuda bir diğer yaklaşım da yaşanan sıkıntı ve acıların Tanrı'nın sevgisini elde etmede bir vesile olduğu iddiasıdır. Simone Weil'e göre acı çekmek Tanrı aşkına ulaşmak için bir araçtır. Yaşamda karşılaşılan acı ve kederler, insanın Tanrı'nın sevgisini elde etmesi için önemli fırsatlardır. Weil gibi, acı çekmekle dini değerler arasında bir uygunluk kurmayı deneyen Diogens Allen'e göre

İsa da çarmıhta acı çekmiştir. Ona göre kötülüğün varlığıyla ilgili sorular bencillliğimizden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bunları sormak yararsızdır. Çekilen acılar karşısında hiçbir şeyle kıyaslanmayacak şekilde Tanrı'nın sevgisi ve bunun karşısında elde edilen iyilikler vardır.<sup>22</sup>

Bu konuda da teistler arasında farklı düşünenler olmuştur. Sözelimi İslâmiyet'e göre Tanrı'nın sevgisini kazanmanın yolu zorunlu olarak acı, istirap ve trajik durumlardan geçmez. Tanrı inancı böyle durumlarda elbetteki insanlara yardımcı olmakta, onların ayakta durmalarına ve dayanmalarına olanak sağlamaktadır. Ancak acı ve istiraplar karşısında böyle bir direnenmenin Tanrı'nın katındaki değeriyle, O'nun sevgisini kazanmak için hiçbir gerekçe yokken acı çekmeye çalışmak ya da tehlikelere atılmak aynı değildir. İslâm Peygamberi en küçük bir canının dahi gereksiz yere öldürülmesini yasaklamış ve onlara verilen eziyetten rahatsız olmuşken insanın dini gerekçelerle acı çekmesine veya çekirilmesine nasıl izin verebilir?

Bu konuda karşılaşılan yanlış bir anlama da kadercilikle ilgili olmuştur. Tarihin bazı dönemlerinde Tanrı'nın varlığına inanan bazı insanlar acı ve istirapla karşılaşıklarında ümitsizliğe kapilarak bu dünyanın geçici olduğunu düşünmüştür ve sadece cennette mutluluğun elde edilebileceğine kanaat getirmişlerdir. Dolayısıyla bu tür insanlar bazan kötülüklerle mücadelede pasif kalmış ve kendi köşelerine çekilmiştir olup bitenlere de seyirci kalarak yaşamalarını devam ettirmişlerdir. Halbuki İslâmiyet, insanların küçülmelerini, gücsüzleşmelerini, zayıf düşmelerini, başkalarına bağımlı olmalarını, dünyadan el etek çekmelerini yasaklamıştır. Dindar olmak dünyadan kopmak değil, tam tersi onu öğrenmek, bilmek, sırtını çözmek ve egemen olmak demektir.

g) Dünyadaki kötülüklerin varlığını dini inançlar açısından önemli gören bazı kişiler yaşanan acıları mutlak kötülükle açıklamaya ve yorumlamaya da karşı çıkmışlardır. Bunlara göre insan yaşamda olup biten her şeyi (bir anlamda manzaranın bütünü) etrafında görme imkanına sahip değildir. Dolayısıyla yaşanan acılarda görülemeyen ve bilinemeyen yönlerin varlığı da söz konusu olabilmektedir.<sup>23</sup> Bizlere kötü yansyan bazı olayların gerisinde iyi şeylerin olduğu unutulmamalıdır.

*Teistik Eleştirilere Yanıt*

Ateistlere göre,

a) 'Bir terimin karşısının mantıken zorunlu olması' kuralları ontolojik bir ilke değildir. Bu kural sadece kendi dil ve düşünunce dünyamızda geçerlidir.<sup>24</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın kötüyü yaratmadan iyiyi yaratması mümkün olmazdır.

Teizm "iyi"nin "kötü" ile birlikte var olduğunu söylemiş her şeyin karşıtıyla käim olduğu ilkesinden hareketle bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunu iddia etmiştir. Yani iyinin olması için mantıken kötüünün de var olması gerektiğini ileri sürmüş ve mantık dışı bir iş yapması söz konusu olmayan Tanrı'nın da bu kuralın dışına çıkmayacağını belirtmiştir. Ancak Tanrı'nın bir an için mantık kurallarının yaratıcısı olduğu dahi kabul edilse, O'nun böyle bir kuralı değişik biçimde koymuş olması gerekiirdi. Sözgelimi kırmızı renginin ziddi olmadan var olması gibi. Ayrıca Tanrı bu ilkeyi kendi gücünü sınırlayacak şekilde de koymamalıydı. Yani iyiyi de, kötüyü yaratmadan var kılmalıydı.

b) Her şeye gücü yeten varlık olarak tanımlanan Tanrı'nın, nedensellik yasalarına bağlı olmaması gereklidir. Halbuki iyiliğin elde edilmesi için kötüünün araç olması bir anlamda Tanrı'nın gücünün sınırlandığı anlamına gelmektedir. Bu durum sadece insanlar için geçerli olabilir. Çünkü onlar doğaları gereği yanilarak ve hata yaparak büyürler, veya hastalık anında acı çekerler. Dolayısıyla insanların yanlış yapmaları veya fiziksel olarak acı çekmeleri kaçınılmazdır.<sup>25</sup>

c) İyiliklerin ortaya çıkması için kötüünün var olması kuralı kaçınılmaz kısıt döngüye neden olmaktadır. Ayrıca kötüluğun bulunduğu bir dünyada en yüksek iyilik ve erdem duygularının oluşacağı iddiası da tutarsızdır. Çünkü dünyaya bakıldığından kötülükler karşısında sadece iyilik ve erdem duygularının oluşmadığı görülecektir. Bunların yanında nefret, şiddet, zulüm, acımasızlık, korkaklık, hissizlik, kabalık gibi olumsuz duygular da oluşacaktır.<sup>26</sup>

Kötülükler insanlar arasında nefret duyguları oluşturmaktır ve onları öç almaya, acımasız davranışmaya sevkettmektedir. Dolayısıyla kötülüklerin varlığı iyiliklere vesile olmadığı gibi daha büyük kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

d) Kötülük probleminden hareketle bir insanın ateist olabileceğini iddia eden William L. Rowe da dikkatleri doğada meydana ge-

len ve kendi deyişiyle anlamsız ve gereksiz olan kötülükler üzerine çekmeye çalışmıştır. Aşağıdaki örnekle teistlerin iddialarını karşılamaya çalışmıştır.

Rowe'a göre herhangi bir orman yangınında hayvanların, örneğin geyiğin korkunç şekilde ölmesinin iyilik açısından hiçbir değeri yoktur. Geyiğin ölmesiyle daha büyük iyilikler elde edilmemiği gibi geyiğin ölmesine gerekçe olacak eşit derecede bir suç unsuru da bulunmamaktadır. Geyiğin yanında acı çekerek ölmesi herhangi bir iyiliği elde etmenin zorunlu şartı da değildir. Geyiğin acı çekmesinin önlenememesi durumunda herhangi bir kötülüğün oluşması da mümkün gözükmemektedir. Veya aynı şekilde masum bir çocuğun acı çekmesine izin vermenin de iyiyle izah edilebilmesi imkansızdır.<sup>27</sup>

Row'a göre her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyilik sahibi olan Tanrı'nın, bu gereksiz ve anlamsız acı olayları önlemesi gerekiirdi. Eğer Tanrı gerçekten varolsaydı bu tür kötülükler de olmayacağındır. Ancak bu anlamsız kötülüklerin var olduğu görülmektedir. Kötülüklerin varlığı da Tanrı'nın varolmadığına dair kanıtlardır.<sup>28</sup>

e) Ateistlere göre teistlerin kötülükleri moral ve doğal diyerek ikiye ayırmaları da çözüm olmamıştır. Onlara göre kötülükleri birbirinden ayırmak, birinin diğeriley ilgisinin olmadığını söylemek yanlış olacaktır. Mackie'ye göre çağımızda görülen korkunç felaketlere, küçüklü büyülü savaşlara, şehirlere atılan korkunç bombalarla, Stalin'in zulmüne, Nazi soykırımı gibi olaylara baktığımızda arkalarında yalan yanlış bir idealizmin yattığı görülecektir. Bunun gibi çeşitli gerekçelerle insanların adım adım korkunç işlere girmeleri acı ve istiraba neden olmaları, ona göre doğal ve moral kötülüğün ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.<sup>29</sup>

f) Hıristiyanlığa göre, kötülüğün varlığı insanların günahkarlığı ile açıklanıyor ve onların yaptığı hatalar da kötülüklerin varlığı için gereklidir. Hıristiyanlık'taki *aslı günah* anlayışı bunun en güzel örneğidir. Ancak ateistler bu anlayışı da reddetmiştir. Çünkü bir an için *aslı* suç dikkate alınsa dahil bunun insanın ortaya çıkmasından önce gerçekleştiği görülecektir. Dolayısıyla insan işlememiği suçun cezasını çekmektedir. Flew'a göre insanların günahları yine kendi üzerlerine döner anlayışı da yanlıştır. Çünkü günahkar insanların suçunu kendileri değil çoğu zaman güçsüz, zayıf ve

masum insanlar çekmektedir. Söz gelimi Hitler'in günahının en kötü sonuçları suçlular yerine onların kurbanları üzerine olmuştur.<sup>30</sup>

Yukarıda açıklandığı gibi teistlerin pek çoğu bu konuda farklı düşünmüştür. Aslı günah anlayışı İslâmiyet'in reddettiği bir durumdur. İslâmiyet'e göre bir kişinin dini, dili,ırkı, ailesinin sosyal statüsü ve ekonomik durumu ne olursa olsun günahsız doğmaktadır. Yine İslâm'a göre ister erkek olsun isterse kız, kimse annesinde köle, günahkar veya lanetli olarak doğmamıştır. Herkes doğduğu anda eşit ve hürdür. Tanrı'nın yarattığı bir canlı olması nedeniyle sevgi duyulması gereken varlıktır. Dinin ve Tanrı inancının gayesi de bu yapının korunmasıdır. İnsan günahkar bir varlık değil, aksine onurlu bir varlıktır. Yapılması gereken de insan haysiyetinin zedelenmesinin önlenmesi ve bu noktada karşılaşılan kötülüklerle mücadeledir. Dolayısıyla İslâm'a göre bir kimse bir başkasının işlediği suçun günahını çekemez veya onun adına cezalandırılamaz.

g) Kötülük problemiyle ilgili olarak ateistlerin en büyük eleştirileri teizmin insan özgürlüğü iddiasına karşı olmuştur. Bilindiği gibi teistler Tanrı'nın insana özgür irade verdieneni ve fiillerine müdafale etmediğini söylemişlerdi. Dolayısıyla moral kötülüklerin varlığından insanın kendisini sorumlu tutmuşlardı. Teistlere göre Tanrı'nın kötülüklerle açıkça müdafale etmemesi, O'nun güçsüzlüğü veya kötüye göz yumması anlamına da gelmiyordu. Onlara göre Tanrı insanı daima iyiye seçecek şekilde de yaratabilirdi. Ancak o zaman da insanların iyiye özgürce seçmiş olacaklarından söz edilemezdi. Çünkü bu durumda insanlar iyiye seçmeye zorlanmış olacaktı.

Teistlere göre Tanrı insanları özgürce karar verebilecek bir biçimde yaratmış, ahlaken sorumlu tutmasına rağmen onları eylemlerinde serbest bırakmıştır. Özgürce karar vermeleri doğal olarak kötüyü de irade etme serbestliğini kendilerine sağlıyordu.

Ateistlere göre teistler yukarıdaki yaklaşımlarıyla Tanrı'yi moral kötülükler konusunda aklamaya çalışmışlardır. Ancak her şeye rağmen onlar özgür irade savunmasıyla kötülük probleminin üstesinden gelinemeyeceği inancını taşımışlardır.<sup>31</sup> Bu noktada ateistler kötülük problemiyle teistik Tanrı kavramı arasında mantıksal bir çelişki olduğunu göstermeye çalışmış ve şu paradoksal soruları sormuşlardır:

Tanrı insana kötüye kullanacağı özgürlüğü niçin vermiştir?  
Eğer Tanrı insana vermiş olduğu özgürlüğün kötü yönde de kullanılacağını biliyor idiyse niçin onları böyle yaratmıştır?

İnsan Tanrı'nın kendi kararlarını kontrol etmediği veya edemediği anlamda mı özgürdür?

d) Her şeye gücü yeten varlık olan Tanrı kontrol edemediği şeyler yaratır mı?<sup>32</sup>

Ateistler kötülüğün gerçek varlığından hareketle son iki soruya olumlu cevap verilmesinden yana olmuşlardır. Bir anlamda Tanrı'nın sonsuz kudretiyle bilgisini yalanlamışlardır. Yani gücsüz ve bilgisiz tanrı anlayışını ileri sürmüşlerdir. Doğal olarak ortaya çıkan Tanrı imajı da teizmin Tanrı'sı olmaktan çok uzaktır.

Diger yandan teizme göre Tanrı her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Bu durumda Tanrı'nın her şeyi bildiği ve yapıyor olduğu da ortaya çıkmaktadır. Çünkü sonsuz güç ve bilgi, eylemi de içermektedir. Bu noktada insan özgürlüğü problemi değişik boyutlar kazanmaktadır. Bu problem teizmin kendi içerisinde de tartışma konusu olmuştur. Ancak ona göre Tanrı'nın sonsuz bilgisi ve gücü insanların elini kolunu bağlamamaktadır. Tanrı bu niteliklerine rağmen insana özgür irade vermiştir.

Ateistlere göre her şeye gücü yeten Tanrı, bir anlamda insanların bütün tercihlerinin de kontrolünü elinde bulundurmaktadır. Dolayısıyla insan hata yapar günah işlerse, Tanrı da o günahın yaratıcısı durumundadır.<sup>33</sup> Diğer bir deyişle Tanrı, insanın günahına ortaktır.

Mackie ve Flew gibi ateist düşünürlere göre Tanrı'nın insanların daima iyiye seçecek şekilde yaratması, belki özgür irade anlayışına ters düşebilmektedir, yani onlara göre insanın daima iyiye seçecek şekilde yaratılması belki onun özgürlüğünne aykırı olacaktır. Ancak onlara göre insanların daima iyiye tercih edebileceği bir biçimde yaratılabilmeleri de mümkünündür.<sup>34</sup> Bu durumda özgür irade anlayışı korunduğu gibi, insanların iradeleriyle tamamen iyiye seçebilmelerine de imkan sağlanmış olacaktır.

Sonuç itibarıyle kötülüklerin varlığı sadece ateistler için değil teistler için de ciddi bir problemdir. Ancak böyle bir problemin varlığından hareketle ateizme varmak veya Tanrı'nın varlığını inkar etmek problemin sınırlarını taşırmak olacaktır.

## KÖTÜLÜK PROBLEMI

Yüzyılımızda meydana gelen deprem, sel, yangın, savaş, soykırım ve katliam gibi üzücü olaylar kendi şartlarında değerlendirilmeli ve öylece yorumlanmalıdır. Ashında bu gibi olaylar Tanrı'nın varlığını, var olması gerektiğini bir kat daha güçlendirmekte ve evrenin Tanrı'sız olamayacağı düşüncesini pekiştirmektedir. Çünkü kötüluğun ortaya çıkışının belirli bir düzenin bozulmasından veya aksasından kaynaklanmaktadır. Şayet Tanrı olmasaydı zaten belirli bir düzenden, iyilikten veya güzellikten de söz edilemeyecek yokluğunda da aramayacaktı. Böyle bir durumda da ortada kötülıkların varlığı diye bir problem olmayacağından hareketle inançsızlığa düşmek yerine mevcut iyiliklerin ve güzelliklerin varlığından hareketle Tanrı'nın varlığına gitmek daha tutarlı olsa gereklidir.

## Dipnotlar

- <sup>1</sup> Davies, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 17-25; Gaskin, *a.e.*, s. 119-129; Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 7-29; Hick, "The Problem of Evil", *The Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 136, *Evil and The God of Love*, s. 3-4; Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 150-9; Edwards, "Atheism", *Encyclopedia of Philosophy*, I, s. 178.
- <sup>2</sup> Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 159.
- <sup>3</sup> Evans, *Philosophy of Religion*, s. 132.
- <sup>4</sup> Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 150-153.
- <sup>5</sup> Hick, "The Problem of Evil", s. 136.
- <sup>6</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 201.
- <sup>7</sup> Hume, *a.g.e.*, s. 65-66.
- <sup>8</sup> Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 151-2; Flew, Tanrı'nın kötüluğu önlemeye gücү yettiği halde bir hikmeti bulunduğu gereğesiyle bunu engellememesi inancını reddeder. O'na göre bu tür cümleler anlamsızdır. Anlamsız bir cümlenin başına Tanrı ismini koymakla da o cümle anlamlı olmaz (Flew, *a.g.e.*, 146).
- <sup>9</sup> Gaskin, *The Quest for Eternity*, s. 119-120; Aydin, *Din Felsefesi*, s. 123; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 131-132.
- <sup>10</sup> Von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 405-416.
- <sup>11</sup> Pike, "Hume on Evil", s. 47.
- <sup>12</sup> Hick, "The Problem of Evil", *Encyclopedia of Philosophy*, III, s. 136.
- <sup>13</sup> Pike, *a.g.e.*, s. 47 .
- <sup>14</sup> Edwards, "Atheism", s. 178; Flew "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 145; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 28-33
- <sup>15</sup> Flew "Divine Omnipotence and Human Freedom ", s. 145- 7.
- <sup>16</sup> Edwards, "Atheism ", s. 178.
- <sup>17</sup> Hick, *Evil and The God of Love*, s. 253-265.
- <sup>18</sup> Hick, *a.g.e.*, 256-257.
- <sup>19</sup> Von Hildebrand, *a.g.e.*, s. 453-454; Flew, *a.g.e.*, s. 147.
- <sup>20</sup> Gaskin, *a.g.e.*, s. 123.
- <sup>21</sup> Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 156-8; Ferré, *a.g.e.*, s. 115.
- <sup>22</sup> Allen, "Natural Evil and the Love of God", s. 193-204.
- <sup>23</sup> Crombie, "Theology and Falsification", s. 124.
- <sup>24</sup> Ferré, *Language, Logic and God*, s. 27-28; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 29.

## KÖTÜLÜK PROBLEMİ

25 Ferré, a.g.e., s. 28; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 30.

26 Ferré, a.g.e., s. 28-9

27 William L. Rowe, "The Problem of Evil and Varieties of Atheism" *The Problem of Evil*, Ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford Üni. Press, Oxford, 1990, s. 129-130

28 Rowe, a.g.e., s. 128

29 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 162-3.

30 Flew, a.g.e., s. 147.

31 Mackie, *The Miracle of Theism*, S. 162.

32 Mackie bu soruyu kudret paradoksu olarak adlandırmaktadır (Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 34).

33 Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 162.

34 Flew, a.g.e., s. 149; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 33



## Sonuç

Kısaca “tanrıtanımaçlık” olarak ifade edilen ateizm, felsefi bir terim olarak Tanrı inancına karşı bir tepkiyi dile getirir. Diğer bir deyişle ateizm Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in özünü oluşturan, bütün peygamberlerin varlığını haber verdikleri, yaratıcı ve aşkin Tanrı kavramına karşı olumsuz bir tavır alıstır. Bilinçli bir şekilde böyle bir Tanrı'nın varlığını eleştirip reddetmek ve varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları da çürütmeye çalışmaktadır.

Ateizm, biçim olarak “teorik” ve “pratik” olmak üzere ikiye ayrılr. Tanrı'nın varlığına, varlığı ile ilgili iddialara entelektüel düzeyde karşı çıkmak ve zihinsel bir çabayla onlara eleştirip reddetmek teorik ateizmdir ve kendi içerisinde “negatif” ve “pozitif” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Negatif ateizm, insan zihninde herhangi bir Tanrı düşüncesinin bulunmadığını, dolayısıyla ortada reddedilecek bir şey olmadığını ileri sürer. Pozitif ateizm ise, özelde teistik Tanrı inancını düşünerek ve tartışarak reddeder. Genelde ise bütün dini inançları ve bu inançların iddialarını hedef alarak çürütmeye çalışır.

Pratik ateizm bir insanın, teorik tartışmalardan uzak bir biçimde, dini inançlara ve değerlere duyarsız kalarak, yaşamını sanki Tanrı yokmuşcasına sürdürmesidir. Bu tür bir ateizm de kendi içerisinde “aktif” ve “pasif” olmak üzere iki gruba ayrılır. Aktif ateizm Tanrı'yi reddetmenin yanı sıra yaşamda Tanrı inancına, bu inancı anımsatan her türlü düşünceye, sembole ve kavrama karşı savaş açmak, kısacası Tanrısız bir yaşam kurmayı amaçlamaktır. Pasif

ateizm ise, reddetmekle birlikte Tanrı ile veya dini değerlerle problemi olmamak, kendi halinde yaşamak veya bu konulara ilgisiz kalmaktır.

Bir insanın gerçekten ateist olup olamayacağı ile ilgili uzun tartışmalar yapılmıştır. Ateistler inançsızlığın öneminden ve Tanrı'ya inanmanın güçlüklerinden söz ederken teistler de ateist olmanın zorluk ve imkansızlıklarını dile getirmiştir.

Teizmi, geniş anlamda herhangi bir Tanrı'ya inanmak veya herhangi bir şeye nihai anlamda ilgi duymak olarak görenler ateizmi olanaksız bulmuştur. Bu düşünürlerle göre sözel olarak Tanrı'yi yadsıyanlarda dahi açığa çıkmamış (kalplerinde gizli) olan bir tür inanç vardır. Ancak inanmayı, sadece teistik Tanrı inancına bağlanmak olarak görenler ise ateistlerin varlığını kabullenmişlerdir. Bu kişilere göre, Tanrı'nın varlığına inanmayanlar veya Tanrı'nın sahip olduğu temel niteliklerden bir veya birkaçını reddedenler mutlak surette ateist olmuşlardır.

Anlaşılma güçlüklerinin yanı sıra ateizm terimi bazan da yanlış kullanılmıştır. Bazı kişiler Tanrı inancına sahip olduğu halde ateizmle itham edilmiştir. Tanrı'ya inandığı halde, bazan O'nun farklı yorumlayan, geleneksel anlayıştan uzaklaşan, yerel inançlardan kopan, toplumun değer ve ilkelerine aykırı davranışan düşünürler de bu ithamlarla karşılaşmışlardır. Bu kavram bazan da deizm, panteizm veya agnostiszmle karıştırılmış onlarla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak bir düşünürün deist, panteist veya agnostik olması zorunlu olarak onun ateist olduğu anlamına gelmemektedir.

Ateizm tarihi antik, yeniçağ ve modern olmak üzere üç dönemde ele alınmaktadır. Felsefe tarihinin ilk dönemlerde ateizm, sistematik bir eleştirden ziyade, geniş anlamda bir "inançsızlık" olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Epikürcülük, Şüphecilik ve Attinalı sofistlerin sosyal inançsızlıkları dikkat çekmektedir. Gerek düşünsel ve gerekse siyasal planda dinlerin etkinliğinden dolayı ateizm Ortaçağ'da açıkça ortaya çıkamamış ya da değişik kılıflara girmiştir. Bu dönemde Batı'da kiliseye karşı çıkanlar kovuşturulmuş veya öldürülmüştür. Dolayısıyla Ortaçağ'da da ciddi bir ateizmden söz etmek zordur. Yeniçağ'da ise gizlenen ve deizm olarak ortaya çıkan hıristiyan karşılığı düşüneler, özellikle Rönesanstan sonra ateizm olarak kendini göstermiş, tartışılmaya ve açıkça savunulmaya başlanmıştır.

Modern dönemde ateizm, Batı'da yeni bir karakter ve ivme kazanmış hatta bir yaşam biçimini haline getirmiştir. Genelde bütün dinler, özellikle ise Hıristiyanlık ateist düşünürler tarafından açıkça eleştirlmiş ve reddedilmiştir. Bu dönemde ateizmin, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche ve Sartre gibi sistematik savunucuları olmuştur. Bu düşünürler kendi alanlarında Tanrı inancını çürütmeyi hedefleyen veya bu amaçla kullanılan bulgulara ulaşmışlar, birçok insan da etkilemişlerdir.

XX. yüzyılın başından itibaren İngiltere'de ateizme zemin hazırlayan ciddi düşünceler ortaya çıkmıştır. Felsefenin problemleri ve yöntemi yeniden belirlenmiş, dilin gramer yapısıyla birlikte mantıksal analizine büyük önem verilmiştir. Felsefenin en önemli görevi, dilin doğasını ve fonksiyonlarını açıklığa kavuşturmak olarak ifade edilmiştir. Bu süreçten din dili de etkilenmiş, Tanrı kavramı ve teistlerin bu kavrama yüklemiş olduğu nitelikler çözümlemeye tâbi tutulmuş, teistik önermeler mantıksal tutarlılık ve anlamlılık açısından sorgulanmıştır. Ortaya doğrulamacı, fonksiyonel, lengüstik (dili esas alan) ve konatif (tutum ve davranışa dayalı) çözümler çıkmış, Tanrı kavramına yeni yorumlar getirilmiştir.

Viyana çevresi ya da mantıksal pozitivizm denilen hareketin ileri sürdüğü "doğrulama ilkesi" Tanrı kavramına karşı büyük bir tehdit unsuru olmuştur. Ayer'in öncülüğünü yaptığı bu hareket, metafiziği ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaları doğru ya da yanlış tartışmasına girmeye gerek duymadan anlamsız saymıştır.

Mantıkçı pozitivizme bir tepki olarak analitik felsefede fonksiyonel tahlil anlayışı gelişmiştir. Wittgenstein'in ikinci dönem çalışmalarıyla güçlenen bu anlayış, pozitivizmin katı tutumu karşısında teizme biraz olsun rahatlama sağlamıştır. Dinin dışarıdan eleştirilerek anlamsız sayılması reddedilmiş, dışarıdan nasıl görülsürse görülsün dini inançların, inanan insanın yaşamında bir değeri ve anlAMI olduğu belirtilmiştir. Tanrı kavramının ve dini inançların, doğrulamacı tahliller yöntemiyle bir çırpıda anlamsız ve saçma sayılması da eleştirilmiş, onların deneysel doğrulama veya yanlışlama ölçütlerine vurulamayacağı söylemiştir.

Modern dönemde ateizm kendini teistik önermelerin eleştirisi biçiminde de göstermiştir. Doğrusu bu özelliği ile ateizm teologik çevrelerde büyük bir aşama kaydetmiştir. Bu süreçte Tanrı düşünencesinin kaynağı, Tanrı kavramının tanımlanması, Tanrı hakkındaki

konusma biçimini ve Tanrı'ya atfedilen niteliklerin anlaşılırlığı ateistler için temel problemler olmuştur.

Ateistler Tanrı'nın varlığının herhangi bir kanıtla ispatlanamayacağını iddia etmiş, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlak kanıtlarını da reddetmişlerdir. Kanıtların teorik olması ve eleştirilmesi bazı teistleri daha güvenli bir yol arayışına yöneltmiştir. Duygusal ve psikolojik yönü ağır basan bu yol da Tanrı'nın varlığının dini tecrübeyle (religious experience) kanıtlanması girişimi olmuştur. Ancak ateistler özünde insanı unsurların bulunduğu tecrübeının Tanrı inancı için bir temel olamayacağını belirterek, zaten teistik Tanrı'nın da doğrudan tecrübe edilmesinin imkansız olacağına işaret etmişlerdir.

Ateistlerin teizme karşı ileri sürdürdüğü eleştiriler Tanrı'nın varlığı ile sınırlı kalmamıştır. Onlar ahlak alanında da Tanrı'yi otorite olarak gören teizmi eleştirmiş Tanrı inancından bağımsız ahlak anlayışlarını ileri sürmüşlerdir. Bütün bunların yanı sıra kötülüklerin varlığını da Tanrı'nın varlığı aleyhinde ciddi bir problem olarak görmüşlerdir.

Aşkin ve yaratıcı bir Tanrı anlayışını savunan teizm kendine tepki olarak ortaya çıkan ateizme karşı sessiz kalmamış, karşı eleştirilerde bulunmuştur. Ateizmin teorik ve pratik çelişkilerinin bulunduğu, eleştirilerinde gerçekçi davranışmadığını, ortaya yeni bir şey koymadığını ve insanlara yeni bir vizyon sunmadığını iddia etmiştir.

Tanrı inancı ile birlikte ateizm olgusunun da insanlık tarihi boyunca devam edeceğİ açıktır. Çeşitli gerekçelerle Tanrı'ya inanma gereksinimi duyan ve bunu temellendirmeye çalışan insan aklı diyalektik bir biçimde karşılık düşünceleri de ortaya koymakta geçmeyecektir. Ancak topyekün yaşamın ve varlık dünyamızın birtakım mantıki eleştiriler ya da dil oyunlarıyla izah edilemeyeceği ortadadır. Dolayısıyla insanlığa tutarlı bir vizyon sunan teizmin alternatifinin bulunmadığı sarsılmaz bir realite olarak kalacağı benzemektedir.

## Kaynakça

Allen, Diogens, "Natural Evil and the Love of God", *The Problem of Evil*, ed. M. McCord Adams-R. Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 189-208

Alston, William P., "Teleological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VIII, New York 1972, s. 84-88

Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, II., UK 1977.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, II, İzmir 1993

Aydın, Hüseyin, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Bursa 1984

Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığını İnanmanın Aklılığı", *İslamî Araştırmalar*, sy. II, Ekim 1986, s. 12-21

—, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, Ankara 1981, s. 187-204

—, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, 1983, s. 25-44

—, *Din Felsefesi*, İzmir 1987

—, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991

Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, London 1990

—, *Philosophy in the Twentieth Century*, London 1992

Ayer, A. J.-Copleston, F. C. "Logical Positivism-A Debate", *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards, Arhur Alp, New York 1972, s. 4 73-490

Barrett, Cyril, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford 1991

Barrett, William-Aiken, Henry D., *Philosophy in The Twentieth Century*, II, Publishers, London 1971

Bartley III, W. W., *Morality and Religion*, London 1971

Batson, C. Daniel-Ventis, W. Larry, *The Religious Experience*, 1982

Beck, R. N., *Perspectives In Philosophy*, USA 1975

Bedevi, Abdurrahman, *Min Tarihi'l İlhad fil-Islam*, Beyrut 1980

Berkley, George, *Principles of Human Nature*, ed. Roger Woolhouse, London 1988

Berman, David, *A History of Atheism in Britain*, London 1988

Bernard, Lightman, *The Origins of Agnosticism, Victorian Unbelief and The Limits of Knowledge*, London 1987

Braithwaite, R. P., "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. Ian T. Ramsey, London 1966, s. 53-73

Braudlaugh, Charles, *A Plea for Atheism, Champion of Liberty: Charles Bradlaugh*, London 1933

Buckley, Micheal J., *At the Origins of Modern Atheism*, USA 1987

Bury, J. B., *A History of Freedom of Thought*, London 1928

Collins, James, *God In Modern Philosophy*, London 1960

Copleston, Frederick, *Contemporary Philosophy*, London 1963

Crombie, I. M., "The Possibility of Theological Statements", *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell, London 1957, s. 31-83

—, "Theology and Falsification", (A. Flew'un aynı başlıklı makalesine cevap) *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 109-130

Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, Ankara, 1978

Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 1982

Debray-Ritzen, Pierre, *Freud Skolastığı*, çev. A. Fikret Gökdemir-A. Çetin Ertürk, Ankara 1991

Descartes, Rene, *A Discourse on Method*, London 1949

Douglas, R. Geivett-Sweetman, Brendan, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford 1992

Dummett, Michael, *Frege-Philosophy of Language*, London 1981

Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara 1992

Durkheim, E., *The Elementary forms of the Religious Life*, Religion and Ideology, UK 1987

Durrant, Michael, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, (Royal Institute of Philosophy Supplement:31), ed. Martin Warner, Cambridge 1992, s. 71-84

Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975

Edwards, Paul, "Atheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, I, New York 1972, s. 174-189

—, "Common Consent Arguments for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, New York 1972, s. 147-155

—, "Some Notes on Anthropomorphic Theology", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, London 1962

—, (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1972

Edwards, Paul-Pap, Arthur, *A Modern Introduction to Philosophy*, USA 1972

Edwards, Paul-Robinson, J. A. T., *Honest to God Debate*, London 1963. s. 25-44

Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion*, England 1982

Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, London 1985

Ferre, Frederick, *Language, Logic, and God*, London 1987

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, London, 1843

Findlay, J. N., "Can God's Existence Be Disproved?", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 47-56

Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 144-169

\_\_\_\_\_, *God and Philosophy*, London 1968

\_\_\_\_\_, *God, Freedom And Immortality*, New York 1984

\_\_\_\_\_, *Logic and Language*, Oxford 1951

\_\_\_\_\_, "The Presumption of Atheism", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford 1992, s. 1'9-32

\_\_\_\_\_, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 96- 99

Flew, Antony-MacIntyre, Alasdair, *New Essays in Philosophical Theology* , London 1955

Flew, Antony-Miethe, T., *Does God Exist? A Believer and An Atheist Debate*, USA 1991

Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, ed. James Strachey, New York 1962

\_\_\_\_\_, *Psikanalize Giriş*, çev. Günsel Kontagel, İstanbul 1984

\_\_\_\_\_, *Totem and Taboo*, London 1983

\_\_\_\_\_, *The Future of An Illusion*, W. D. Rosson-Scott, London 1934

Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, London 1988 .

\_\_\_\_\_, *The Quest for Eternity*, England 1984

\_\_\_\_\_, *Varieties of Unbelief*, New York 1989

Geach, Peter, "Meaning of God", *Religion and Philosophy*, ed. Martin Warner,. (Royal Institute of Philosophy Supplement:31), Cambridge 1992, s. 85-89

Geivett, R. D., Sweetman, B., *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford 1992

Goudge, T. A., "Charles Robert Darwin", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, London 1972, s. 294-295

Gürsoy, Kenan, J. P. Sartre Ateizminin Doğurdugu Problemler, Ankara 1987

Hare, R. M., "Religion and Morals", *Faith And Logic*, ed. Basil Mitchell, London 1957, s. 176-193

\_\_\_\_\_, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 99-103

Hartshorne, Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", çev. Mehmet Aydin,

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1981

Hepburn, Ronald W. "Agnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, I, London 1972, s. 56-59

—, *Christianity and Paradox*, London 1958

—, "Cosmological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, London 1972, s. 232-237

—, "Moral Arguments for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, London 1972, s. 381-385

—, "Religious Experience, Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VII, London 1972, s. 163-168

Hick, John, *Evil and The God of Love*, London 1993

—, *Faith and Knowledge*, London 1988

—, *Faith and the Philosophers*, London 1964

—, "Ontological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, London 1972, s. 538-542

—, *Philosophy of Religion*, USA 1963

—, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985

—, (ed) *The Existence of God*, New York 1973

—, "The Problem of Evil", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, London 1972. s. 136-141

Hook, Sidney, *From Hegel to Marx*, USA 1962

—, (ed) *Religious Experience and Truth*, London 1962

—, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, London 1962

—, *The Quest For Being*, New York 1961

Hudson, W. Donald, *Wittgenstein and Religious Belief*, London 1975

Hughes, G. E., "Can God's Existence be Disproved?", (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap) *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 56-67

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, ed. R. H. Popkin, USA 1988

James, T., Clark, T. Edinburgh, *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, Hastings, Edinburgh 1981

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, London 1960

Joad, C. E. M., *A Critique of Logical Positivism*, London 1950

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith, London 1982

Kaufmann, Walter, *Critic of Philosophy and Religion*, London 1958

Kierkegaard, Søren, "The Absolute Paradox", *The Existence of God*, ed. John Hick, London 1964

KAYNAKÇA

Kılıç, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli*, Ankara 1992

Klein, Kenneth H., *Positivism and Christianity*, Belgium 1974

Küng, Hans, *Does God Exist?*, London 1991

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, Izmir 1982

Leibniz, "On The Ultimate Origination of Things", *Philosophical Writings*, ed. G. H. R. Parkinson, London 1973

Lemay, J. A. L., *Deism, Masonary and the Enlightenment*, ? 1987

Lewis, H. D., (ed) *Contemporary British Philosophy*, III, London 1961

—, *Philosophy of Religion*, London 1972

Lubac, s. J. Henri de, *The Drama of Atheist-Humanism*, London 1949

Mace, C. A., *British Philosophy in Mid-Century*, London 1957

MacIntyre, A. Ricreur, P., *The Religious Significance of Atheism*, London 1969 MacIntyre, A., *Difficulties in Christian Belief*, London 1959

—, "God and the Theologians", *Honest to God Debate*, ed. Edwards-J. A. T. Robinson, London 1963, s. 215-228

—, *Metaphysical Beliefs*, London 1957

—, "Ontology", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, New York 1972, s. 542-543

—, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VI, New York 1972, s. 31-35

—, "Sigmund Freud", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, III, New York 1972, s. 249-253

—, (ed) "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, London 1957, s. 167-211

Mackie, J. L., "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 25-37

—, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982

Magee, Bryan, *Modern British Philosophy*, UK 1973

—, *The Great Philosophers*, Oxford 1990

Malcolm, Norman, "Is It A Religious Belief That 'God Exist?'", *Faith and The Philosophers*, ed. John Hick, London 1964, s. 103-110

Martin, C. B., "A Religious Way of Knowledge", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 76-95

Martin, Michael, *Atheism*, Philadelphia 1990

—, "Atheistic Teleological Arguments", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett-B. Sweetman, Oxford 1992, s. 43-59

Marx, Karl-Engels, F., *The Communist Manifesto*, ed. A. J. P. Taylor, London 1985

Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation*, London 1971

McCord Adams, Marilyn-Merrihew Adams, Robert, *The Problem of Evil*, Oxford 1990

McPherson, Thomas, "Religion as The Inexpressible", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1955, s. 131-143

\_\_\_\_\_, *Philosophy and Religious Belief*, London 1974

Mitchell, Basil,(ed) *Faith And Logic*, London 1957

\_\_\_\_\_, *Morality: Religious and Secular*, Oxford 1985

\_\_\_\_\_, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 103-105

Mill, John Stuart, *Theism*, ed. R. Taylor, USA 1957

Moore, G. E., *Ethics*, London 1966

\_\_\_\_\_, *Principia Ethica*, Cambridge 1980

\_\_\_\_\_, "The Refutation of Idealism" *Perspectives in Philosophy*, ed. R. N.Beck, USA 1975, s. 265-276

Mossner, Ernest Campell, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, II, New York 1972, s. 326-336

Moudrouch, I., *The Sovereignty of Good*, London 1970

Nagel, Ernest, "A Defens of Atheism", *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards-Arthur Pap, USA 1972, s. 460-472

Nelson, John O., "George Edward Moore", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, V, New York 1972, s. 372-381

Nielsen, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London 1982

\_\_\_\_\_, *Contemporary Critiques of Religion*, London 1971

\_\_\_\_\_, *God, Scepticism and Modernity*, Canada 1989

\_\_\_\_\_, "History of Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, III, New York 1972, s. 81-117

\_\_\_\_\_, *Philosophy and Atheism*, New York 1985

Norman, Richard, *The Moral Philosophers*, Oxford 1990

Nowell-Smith, P. H., *Ethics*, London 1959

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, London 1959

Owen, H. P., "Concepts of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, III, New York 1972, s. 344-348

\_\_\_\_\_, "Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, VIII, New York 1972, s. 97-98

Paine, Thomas, "The Age of Reason", *Thomas Paine*, ed. Harry Hayden Clark, USA 1963

Paley, William "Natural Theology", *The Existence of God*, ed. John Hick, New York 1973, s. 99-1 03

Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, UK 1975

Parsons, Keith M., *God And The Burden of Proof*, New York 1989

Pears, David, *Wittgenstein*, London 1971

Phillips, D. Z., "Religion in Wittgenstein's Mirror", *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge 1991

—, *Wittgenstein and Religion*, London 1993

Pike, Nelson, "Hume on Evil", *The Problem of Evil*, ed. M. McCord Adams-R. Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 38-52

Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, London 1975

—, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga ve N. Wolterstorff, Indiana 1983

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, çev. Benjamin Jowett, New York 1988

Popper, Karl R., "Philosophy of Science: A Personal Report," *British Philosophy in Mid. Century*, ed. C. A. Mace, London 1957, s. 155-191

—, *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1961

Prior, A. N., "Can Religion Be Discussed?", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1955, s.11

Rainer (Windsor), A. C. A., "Can God's Existence Be Disproved?" (Findlay'in aynı adlı makalesine cevap), *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 67-71

Ramsey, Ian T., *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, London 1966

Raphael, D. D., *Moral Philosophy*, Oxford 1994

Robinson, R., *An Atheist's Values*, Oxford 1964

Rowe, William L., "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *The Problem of Evil*, ed. M. McCord Adams-R. Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 126-137

Royle, Edward, *Victorian Atheists*, UK 1974

Russell, Bertrand-Copleston, F. C., "The Existence of God-A Debate", *Modern Introduction to Philosophy*, ed. Paul Edwards-Arthur Pap, USA 1957, s. 473-490

Russell, Bertrand, "Am I Atheist or An Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, New York 1986, s. 57 - 71

—, "What Is an Agnostic", *Bertrand Russell On God and Religion*, ed. Al Seckel, New York 1986, s. 73-82

—, *Why I Am Not A Christian?*, ed. Paul Edwards, London 1967

Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Human Emotions*, New York 1957

Schleiermacher Friedrich, *On Religion*, USA 1994

Seckel, Al, *Bertrand Russell On God and Religion*, New York 1986

Sell, Alan P. F., *The Philosophy of Religion 1875-1980*, Kent 1988

Sena, Cemil, *Tanrı Anlayışı*, İstanbul 1978

Sherry, Patrick, *Philosophers on Religion*, London 1987  
Smart, J. J. C., *Essays Metaphysical and Moral*, Oxford 1987  
—, "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 12-27  
—, "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, London 1958, s. 28-46  
Smith, George, *Atheism The Case Against God*, New York 1989  
Smith, John E., "Ultimate Concern and The Really Ultimate", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, London 1962  
St. Anselm, "Proslogion", *Philosophers on Religion*, ed. Patrick Sherry, London 1987  
Stein, Gordon, *An Anthology of Atheism And Rationalism*, New York 1980  
Sutherland, Stewart R., *Atheism And the Rejection of God*, Oxford 1977  
Swinburne, Richard, "Evidence of God", *Does God Exist?*, A Believer and An Atheist Debate, Ed. T. Miethe-A. Flew, USA 1991  
—, "The Argument From Design", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett-B. Sweetman, Oxford 1992, s. 201-211  
—, *The Existence of God*, Oxford 1985  
Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994  
Tennant, F. R., *Philosophical Theology*, II, London 1968  
Thrower, James, *A Short History of Western Atheism*, London 1971  
Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Chicago 1951  
—, *Theology of Culture*, USA  
1980.....  
Topaloğlu, Aydin, *Farabi ve Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın Varlığı ve Sifatları*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1988  
Topaloğlu, Bekir, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989, s. 471-498  
Tribe, David, *100 Years of Free-Thought*, London 1967  
Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, London 1971  
Turgut, İhsan, *Mantıksal Atomculuk*, İzmir 1989  
Upton, Charles B., "Atheism", *The Encyclopedia of Religion And Ethics*, ed. James Hastings, II, Edinburgh 1981  
Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul 1986  
Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ed. Theodore Besterman, England 1971  
Von Hildebrand, Dietrich, *Christian Ethics*, New York 1953  
Waismann, F., "How I See Philosophy", *Contemporary British Philosophy*, III, ed. H.D. Lewis, London 1961

## İndeks

Asya 61, 177

### A

A. Camus 52  
A. J. Ayer 74, 79  
A. N. Whitehead 74  
Adler 85  
Afrika 18, 61, 65, 107, 177  
Agapeizm 106  
Agnostisizm 9, 14, 27; 31, 33, 34, 81, 125, 134, 137, 138, 222  
Ahlak 11, 22, 26, 27, 29, 42, 49, 50, 51, 56, 62, 67, 68, 75, 76, 78, 96, 97, 105, 106, 107, 108, 109, 117, 119, 120, 136, 143, 148, 149, 168, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 208, 209, 210, 215, 224  
Ahmet Yesevi 182  
Akad 20  
Akhenaton 28  
Alasdair MacIntyre 30  
Alvin Plantinga 152  
Amerika 27, 61  
Anaxagoras 126  
Animizm 129  
Anlamlılık 78, 84, 86, 89, 97, 223  
Annie Besant 15, 16  
Anselm 151, 152, 153, 184, 185  
Anthony Collins 22, 31  
Antony Flew 15, 89, 90, 103, 104, 110, 135, 150, 163  
Antropolojik tanrı 53  
Antropomorfik 18, 122, 126  
Antropomorfizm 53, 125, 134  
Aquinas 27, 40, 125, 148, 149, 151, 154, 159, 166, 184, 185, 186  
Aristo 31, 159, 163, 172, 186  
Aslı günah 45, 214, 215  
Asur 20

Ateist 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 53, 55, 58, 59, 66, 67, 70, 81, 82, 88, 90, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 156, 159, 161, 163, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 180, 181, 182, 184, 192, 198, 200, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 222, 224

Ateizm 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 76, 81, 109, 127, 136, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 154, 155, 156, 159, 191, 194, 198, 200, 201, 216, 221, 222, 223, 224

Aten 28  
Atina 21, 28, 222  
Auguste Comte 47, 50, 75  
Avrupa 26, 55, 61, 73, 107, 201  
Aydınlanma 21, 22, 46, 58, 59, 121, 203

Ayer 19, 23, 35, 40, 47, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 113, 114, 115, 130, 140, 181, 189, 196, 197, 203, 223

B

Babil 20

Baron D'Holbach 16, 22, 36, 48, 171  
 Barth 14, 144, 146  
 Basil Mitchell 91  
 Beatific vision 88  
 Belief-in 99, 100  
 Belief-that 99  
 Berlin 55, 76  
 Bertrand Russell 33, 41, 74  
 Beş yol 149, 159, 166, 185  
 Bilim ile din 44, 45, 69, 165  
 Bilimsel ateizm 23, 43, 45, 46, 47, 48, 159  
 Blik 94, 110, 111, 112, 119, 120  
 Bradlaugh 15, 16, 26, 39  
 Braithwaite 106, 107, 108, 109, 119, 136, 141, 194  
 Bruno 21, 32, 45  
 Bryan Magee 75  
 Budist 177  
 Budizm 18, 37  
 Burjuvazi 56, 60, 61, 62

**C-Ç**

Cambridge 74  
 Carnap 75, 79, 98  
 Cemil Sena 42  
 Charles Bradlaugh 15  
 Charles Hartshorne 152  
 Christian Wolf 151  
 Copleston 114, 139, 185, 186, 187  
 Crombie 91, 94, 103, 115, 140, 218  
 Çiçero 21, 166

**D**

D. Z. Philips 95  
 D'Holbach 15, 16, 17, 22, 35, 36, 48, 171  
 Darwin 47, 70, 168, 171, 172, 173, 188  
 Darwinizm 168, 172, 173  
 David Hume 17, 207  
 Dehrî 22, 39, 59  
 Deizm 9, 14, 22, 27, 31, 32, 188, 222

Demarcation 85  
 Demokritos 21, 48, 55  
 Denis Diderot 22  
 Descartes 52, 151, 152, 153, 155, 184, 185  
 Dil oyunu 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 117, 118  
 Din 9, 11, 14, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 75, 76, 77, 81, 83, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 127  
 Din 9, 11, 14, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 75, 76, 81, 83, 86, 87, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 136, 137, 138, 139, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 157, 162, 165, 166, 169, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 207, 209, 211, 212, 215, 218, 221, 222, 223, 224  
 Dini inanç 99, 107, 129, 136, 212, 221, 223  
 Dini tecrübe 11, 145, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 224  
 Diogens Allen 211  
 Dogrulama ilkesi 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 103, 119, 136, 196, 223

## İ N D E K S

Dogú Avrupa 61  
**E**  
Einstein 85  
Emille Durkheim 54  
Emotivizm 196  
Empedokles 126  
Enkarnasyon 14, 32, 45, 109  
Epikür 21, 55  
Epikürçülük 222  
Epiküros 48  
Erigena 32  
Ernest Haeckel 48  
Ernst 75  
Eskatolojik doğrulama 87, 88, 94, 136  
Euthyphro ikilemi 193  
Evrimci pozitivizm 51, 70

**F**  
F. Engels 23  
F. H. Bradley 74  
F. Nietzsche 67  
F. Waismann 114  
Farabi 152  
Farabi 152, 166, 167, 185  
Fena fillah 183  
Fenike 20  
Feuerbach 19, 23, 47, 52, 53, 54, 55, 63, 64, 67, 70, 128, 139, 223  
Fichte 29  
Fideizm 45  
Findlay 35, 37, 42, 129, 133, 135, 140, 141, 149, 151, 155, 156, 157, 185  
Flew 15, 35, 39, 40, 41, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 103, 104, 110, 111, 115, 116, 120, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 150, 163, 171, 172, 175, 177, 184, 187, 189, 197, 198, 203, 214, 216, 218  
Fonksiyonel çözümleme 77, 95, 101  
Frederick R. Tennant 168

Frege 113  
Freud 23, 47, 53, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 85, 86, 175, 223  
**G**  
G. E. Moore 74, 194  
Gabriel Marcel 67  
Gaskin 39, 40, 41, 42, 70, 112, 120, 139, 158, 171, 186, 187, 188, 189, 200, 202, 203, 218  
Gassendi 48, 152, 153  
Gaulino 151  
Gazzali 166, 167  
Görüntü kuramı 75

**H**  
Hacı Bektaş-ı Veli 182  
Haeckel 70  
Hallâc-ı Mansûr 29  
Hans Reichenbach 76  
Hare 91, 94, 103, 106, 109, 110, 111, 112, 116, 119, 120  
Hedonistik 210  
Hegel 27, 30, 32, 52, 55, 70, 74, 140  
Helenistik atomizm 159  
Henry L. Mansel 34  
Hepburn 41, 106, 108, 109, 119, 126, 132, 140, 141, 186, 188, 202  
Herakleitos 126  
Hristiyanlık 9, 14, 23, 45, 61, 65, 108, 121, 150, 158, 176, 211, 214, 221, 223  
Hick 39, 41, 84, 87, 88, 91, 94, 109, 115, 118, 119, 139, 179, 185, 189, 203, 210, 218  
Hinduizm 18, 37, 209  
Hitit 20  
Hitler 215  
Hobbes 178  
Holyoake 26  
Homer 86  
Homo religiosus 37  
Hughes 157, 185

Hukuk 50, 56, 149  
 Hume 17, 35, 36, 42, 75, 111, 147,  
 154, 161, 168, 169, 170, 171, 174,  
 187, 188, 207, 218  
 Hûmanizm 62, 203  
 Hz. İsa 176, 177  
 Hz. Muhammed 28

John Hick 84, 87, 91, 94, 109, 210  
 John Lubbock 16  
 John Toland 31, 32  
 John Tyndall 34  
 John Wisdom 90, 101, 102, 103, 104  
 Julian Huxley 203

**K****I-İ**

I. M. Crombie 91  
 İbn Rüṣd 166, 167  
 İbn-i Arabî 29  
 Idealizm 48, 74  
 Idiosyncrasy platitude 102, 103  
 İhtira 167, 199  
 İllah 9, 108, 175, 176, 180, 181  
 İlk neden 127, 135, 152, 160, 161,  
 164, 187  
 İnançsızlık 191, 203  
 İnayet 166, 167  
 İngiltere 26, 34, 51, 73, 74, 75, 79,  
 82, 197, 203, 223  
 İonia 20  
 İsa 11, 45, 53, 106, 212  
 İslâm 22, 39, 40, 46, 53, 54, 63, 152,  
 159, 166, 167, 176, 182, 183, 184,  
 210, 212  
 İslâmiyet 9, 46, 53, 121, 125, 158,  
 211, 212, 215, 221

Kadercilik 212  
 Kanti 35, 59, 74, 137, 147, 151, 153,  
 154, 155, 161, 162, 164, 169, 174,  
 184, 185, 186, 192, 194, 202  
 Karl Barth 14, 146  
 Karl Marx 23, 55, 58, 70, 139  
 Karl Popper 59, 76, 84, 85  
 Kartaca 20  
 Keşf 138, 149, 180  
 Kierkegaard 67, 144, 147, 184, 189  
 Kilise 14, 21, 26, 31, 45, 46, 53, 55,  
 57, 59, 98, 203, 222  
 Kindi 166  
 Konatif çözümleme 77, 105, 106  
 Kozmoloji 11, 25, 46, 48, 58, 85,  
 143, 145, 150, 151, 157, 158, 159,  
 160, 161, 162, 163, 165, 174, 185,  
 186, 187, 224  
 Kötülük problemi 11, 14, 17, 91, 92,  
 135, 143, 148, 170, 174, 205, 206,  
 207, 208, 209, 213, 215  
 Ksenofanes 126  
 Kurbiyyet 176  
 Kurt Grelling 76

**J**

J. Bentham 51  
 J. E. McTaggart 74  
 J. J. Rousseau 31  
 J. Maritaine 26  
 J. Mill 51  
 J. P. Sartre 52, 67, 68, 71, 233  
 J. Rachels 197  
 J. Stuart Mill 14  
 Joad 84, 113, 115  
 John A.T. Robinson 30  
 John Balguy 36

**L**

L.A. Feuerbach 52  
 Latin Amerika 61  
 Le Mettrie 22  
 Leibnitz 151  
 Leslie Stephen 34  
 Logos 126, 151  
 Lucretius 48  
 Ludwig Büchner 48

## İ N D E K S

**M**

Mackie 35, 126, 162, 163, 164, 169, 175, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 197, 198, 199, 202, 203, 206, 208, 214, 216, 218, 219  
MacIntyre 203  
Mantıkçı pozitivizm 19, 51, 59, 75, 76, 77, 82, 85, 136, 147, 196, 223  
Marieau Ponty 52  
Marks 59, 64  
Marksist devrim 60  
Marksizm 30, 55, 58, 59, 61, 62, 63  
Martin 178, 179, 180, 187, 188, 189, 203  
Martin Buber 175  
Martin Heidegger 52, 67  
V.I. Lenin 23  
Marx 19, 23, 35, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 70, 85, 139, 223  
Materyalist 18, 23, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 63, 128, 158, 186, 192, 198  
Materyalizm 22, 23, 27, 33, 40, 41, 46, 48, 49, 53, 58, 59, 70, 163, 198  
McPherson 35, 41, 115, 137, 138, 141, 147, 184  
Mekke 28, 29  
Meletus 28  
Meryem Ana 177  
Metaetik ahlak 202  
Metaetik anlayış 192, 194  
Metafizik 21, 25, 34, 45, 47, 50, 51, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 96, 102, 103, 105, 117, 122, 130, 134, 137, 161, 162, 163, 186, 189, 195, 196, 200  
Mevlana 182  
Mezopotamya 20  
Mısır 20, 28  
Mitchell 91, 92, 93, 94, 103, 116, 203  
Modernleşme 59

Monoteist 62, 117  
Moore 73, 74, 113, 194, 195, 196, 197, 202  
Moral ateizm 11, 67, 191, 198  
Moritz 75  
Mucize 31, 32, 182  
Mutlak ateizm 16, 17, 24, 36

**N**

Nagel 25, 40, 187, 202  
Natural Selection 173  
Naturalistic fallacy 195  
Nazi 214  
Negatif ateizm 24, 25, 221  
Nelson Pike 209  
Neurath 19, 75, 113  
Nielsen 35, 39, 40, 42, 99, 101, 102, 116, 118, 126, 127, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 164, 175, 179, 184, 187, 189, 202  
Nietzsche 19, 23, 35, 47, 67, 68, 71, 197, 223  
Nihilizm 27  
Norman Malcolm 95, 100, 101, 152  
Nous 126  
Numinous 175

**O-Ö**

Olgusal içerik 76, 77, 78, 79, 126, 134  
Olympus 86  
Otto Neurath 19, 75  
Oxford 110, 219  
Özgür irade 209, 215, 216P. B. Shelley 22

**P**

Paganizm 28  
Paley 166, 167, 187  
Panenteist 123  
Panteist 29, 30, 31, 32, 33, 122, 123, 222

## TEİZM YA DA ATEİZM

Panteizm 9, 14, 22, 27, 31, 32, 33, 41, 52, 222  
Paul Tillich 29, 30, 37, 41, 42, 147  
Paul Ziff 136  
P. B. Shelley 22  
Pers 20  
Peter Geach 126  
Peygamber 18, 22, 31, 62, 63, 211, 212, 221  
Philip Frank 76  
Phillips 101, 102, 116, 117, 118  
Philo 76, 95, 96  
Pierre Gassendi 48  
Plantinga 147, 148, 152, 184, 185, 218  
Platon 32, 41, 159, 166, 186, 193, 202  
Popper 59, 60, 76, 84, 85, 86, 87, 89, 115  
Pozitif ateizm 17, 24, 25, 221  
Pozitivizm 19, 41, 46, 49, 50, 51, 54, 55, 59, 70, 75, 76, 77, 82, 85, 95, 106, 119, 126, 136, 137, 147, 196, 223  
Pratik ateizm 18, 23, 26, 27, 127, 221  
Proletarya 55, 60, 62, 200  
Proleter iktidar 56, 61  
Prometheus 62

**R**

R. Darwin 172  
R. Descartes 52  
R. Hare 106, 110  
R. M. Hare 91  
R. P. Braithwaite 106  
Rainer 149, 157, 184, 185  
Râvendi 22  
Râzi 22  
Religious Experience 42, 140, 141, 188, 189, 224  
Resim kuramı 95, 96  
Richard von Mises 76  
Robert Flint 34  
Robinson 30, 41, 127, 196, 197, 198, 199, 200, 203  
Roma 18, 20  
Ronald Hepburn 132  
Ronald W. Hepburn 106  
Rönesans 21, 222  
Rudolf Carnap 75  
Rudolf Otto 35, 137, 175  
Ruh 42, 48, 49, 50, 61, 63, 65, 139, 159, 177  
Russell 33, 34, 41, 73, 74, 113, 139, 164, 165, 186, 187, 196, 197, 198, 199, 200, 203

**S-\$**

S. Freud 63  
Sag-duyu 74  
Saint-Simon 50  
Samuel Clark 159  
Sanat 50, 56  
Sartre 23, 35, 47, 67, 68, 71, 139, 197, 223  
Schelling 55  
Schleiermacher 174, 188  
Schlick 75, 76, 79  
Schopenhauer 23  
Sextus Empiricus 21  
Sezgi 174, 175, 180, 194, 195  
Sigmund Freud 63, 70  
Simone Weil 211  
Smart 35, 140, 149, 151, 155, 162, 170, 184, 185, 186, 188  
Sokrat 28, 36, 126  
Sosyalizm 57  
Sosyopolitik Ateizm 54  
Soul-making 210  
Spencer 34, 70  
Spinoza 29, 30, 32, 33, 151  
St. Anselm 151, 184, 185  
St. Thomas Aquinas 151  
Stalin 214  
Strato 163  
Sümer 20

## İ N D E K S

Swinburne 39, 139, 150, 173, 184, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 187, 188, 218  
131, 134, 135, 136, 143, 144, 145,  
Sydney Hook 30, 131 147, 148, 149, 150, 157, 161, 163,  
Şüphecilik 222 165, 171, 174, 175, 176, 179, 180,  
**T** 184, 189, 191, 193, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 215, 216, 222, 223, 224  
Tanrı 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, Teizm 9, 10, 13, 14, 15, 20, 24, 25, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 26, 31, 32, 34, 53, 55, 58, 65, 100, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 105, 109, 122, 130, 131, 139, 140, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 144, 168, 169, 173, 187, 192, 193, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 196, 206, 221, 224  
65, 66, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 76, 77, Teistik subjektivizm 202  
80, 81, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, Tennant 167, 168, 174, 187  
95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, Teodise 208  
105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, Teoloji 9, 21, 29, 30, 33, 48, 51, 52, 115, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 81, 83, 89, 97, 103, 107, 108, 115, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 125, 126, 138, 139, 147, 149, 159, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 171, 175, 179, 194, 196, 203, 209  
139, 140, 141, 145, 146, 147, 148, Teorik ateizm 17, 23, 24, 25, 26, 27, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 221  
157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, Teslis 14, 109, 140  
165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, T. H. Huxley 33  
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, Thales 85  
181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, Thomas Aquinas 27, 125, 148, 149, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 151, 154, 159, 166, 185  
198, 199, 200, 202, 205, 206, 207, Thomas Curteis 36  
208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, Thomas McPherson 35, 137  
215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, Thomas Paine 22, 31, 32, 41  
224 Tillich 29, 30, 37, 40, 41, 42, 127, 144, 146, 147, 184  
Tanrı inancı 9, 11, 13, 14, 15, 17, 19, Totoloji 79, 113  
20, 22, 27, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 42, Truth-value 106  
44, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 58, 59, 62, U-Ü  
63, 65, 66, 67, 68, 84, 87, 90, 92, Ultimate concern 37, 42, 139  
100, 103, 108, 109, 127, 129, 137, Üç hal yasası 51  
145, 148, 154, 156, 175, 181, 182, V  
184, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 205, 206, 212, 215, 221, 222, 223, 224  
Tanrıtanımaz 15, 36, 39, 221  
Teist 14, 15, 16, 17, 18, 25, 28, 29, Vacibül vücûd 152  
32, 34, 37, 38, 44, 66, 67, 73, 81, 82, Vahdet-i vücûd 32  
83, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, Vahiy 18, 31, 32, 44, 146, 161, 175  
100, 101, 103, 104, 107, 115, 116, Vanini 21, 36, 45

## TEİZM YA DA ATEİZM

Varoluşçuluk 52, 67  
Vedanta 37, 209  
Viyana 47, 75, 76, 86, 223  
Viyana çevresi 47, 75, 76, 223  
Voltaire 17, 31, 35, 36, 42  
Waismann 19, 75, 79, 83, 98, 114  
Will Herberg 37  
William James 175  
William Kingdon Clifford 34  
William L. Rowe 213, 219  
William Paley 166  
Wittgenstein 73, 74, 75, 76, 83, 95,  
96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 113,  
116, 117, 118, 223  
Wittgenstein'ci fideistler 95

Y

Yahudi 13, 14, 20, 30, 46, 55, 139  
Yahudilik 121, 158, 221  
Yanlışlama ilkesi 89, 91, 94, 103,  
104, 110  
Yunan mitolojisi 65  
Yunus Emre 182

Z

Zarathustra 67  
Zeus 62